التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتّاب العرب - دمشق

العددان : ١٣ - محرم ١٤٠٤هـ تشرين الأول « اكتوبر »السنة الرابعة
١٤ - ربيع الثاني١٤٠٤هـ كانون الثاني « يناير » ١٩٨٤ م

المدير المسؤول :
علي عقله عرسان

رئيس التحرير :
د. عبد الكريم اليافي

هيئة التحرير :
د. عبد الهادي هاشم
د. ابراهيم الكيلاني
د. نشأت الحمارنة
د. عدنان درويش

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٢٣٠ - ☎ ٨١٦٢٩٩ - ٨١٦٣٢٩

مكتبة لسان العرب
أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

صمم الغلاف : نبيــل الكراد

الاشـــتراك السـنوي

٣٦ ل.س للأفـراد والـدوائر الرسميـة داخـل القطـر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البـريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية او شيكا او يدفع نقداً الى : (محاسب مجلة الموقف الادبي)

المحتويات

الإمام الطبري
ومنهجه العلمي في التفسير

د. فتحي الدريني

مقدمـــة :

من أجلّ مقومات تراثنا التالد ، موسوعة تفسير القرآن العظيم ، للامام « **محمد بن جرير الطبري** »(١) التي تقع في ثلاثين جزءاً من القطع الكبير ، بعنوان : « **جامع البيــان عن تأويل آي القرآن** »(٢) .

هذا ، ويحمل على الظن ــ بادئ الرأي ــ أنه في جملته ، نوع مــن التفسير بالمأثور المحض ، بما يبدو لمطالع هذا التفسير الجليل، **من ظاهرة كثرة الروايات** التي يستند اليها الامام ، مصدراً علمياً تقوم به الحجــة ، في معرض تفسيره ، واظهــاره لمعاني التنزيل ، والافصاح عن حقائقه ، ان في تحقيق مدلول اللفظ المفرد ، أو تحديد ما يصل بين أجزاء النظم القرآني من علاقات ، وما ينبغــي أن يتم بينها وبين المعنى العام المراد من الآيــة الكريمة كمَلاً مــن الاتساق ، أقول ، ان مايحمل على الظن ــ بما يبدو من ظاهرة كثرة الروايات ــ مــن أن تفسير الامــام الطبري لا يعدو أن يكون من التفسير **بالمأثور** ، هو ما قرره فريق من المُحدثين وبعض المستشرقين في دائرة المعارف الاسلامية(٣) ، ومن قبلهــم العلامــة ابن خلدون(٤) حتى عَدّ الامــام الطبري من **مدوني التفسير بالمأثور** ، وهذا النظر ــ في اعتقادنا ــ مُبتَسر لا يعدو هذه الظاهرة الى ما وراءها من « **المنهج العلمي** » الذي التزمه الامام في تفســيره ، استناداً الى قواعد محررة ، فرضتها طبيعة النظم القرآني نفسه ، وخصائصه في البيــان ، فضــلا عما اقتضته ظروف تنزيله، خلال ثلاثة وعشرين عاماً تقريباً ، مما يطلق عليه « أسباب النزول » بما يساعد علــى تحديد « **الأوضاع** » **التــي** كانت مناسبات ودواعي لنزول ما يتعلق بهامن تشريعات بدلتهــا ، أو أزالت معالمهــا ، باعتبارها معالم جاهلية فاسدة ، مما يمكــن معه الوقوف على اتجاهات التشريع الجديد ، وغاياته مــن الاصلاح الاجتماعي ، وتحقيق الخير الانساني العام ، على ما سيأتي بحثه

مفصلا ، وهو ماضطلع به الامام الطبري ،الأمر الذي لا يصح معه القول ، بأنه من « مدوني التفسير بالمأثور » الذين أخلصوا أنفسهم له ، مما يستلزم امّحاء « **الشخصية العلمية** » للامام ، اذ غدا ـ على أساس هذا الظن الواهم ـ مجرد ناقل ،وجامع، ثم مدون لهذه النقول ، وهو ما ينقضه واقع صنيع الامام في تصرفه في وجوه المعارف التفسيرية المأثورة ، من السنة ، متناً وسنداً، أو في « **مواقفه** » من الآراء الاجتهادية المأثورة عن علماء الصحابة ، ومن تتلمذ لهم من أئمة التابعين (٥) وعلماء الأمة من بعدهم(٦) ٠

هذا ، وبامعان النظر فيما يعرض الامام من « **كثرة الروايات** » يُرى أنه انما يقصد من وراء **ذلك الى** « **استقصاء** » **ماورد** في مدلول اللفظ المفرد ، أو الجملة ، أو الآية الكريمة ، من معان متحدة ، أو متغايرة ـ توقيفية كانت أو لغوية ـ أو ما صدر عن أئمة التفسير الثقات من آراء هي ثمرة **الاجتهاد بالرأي** ، أقول : انما يفعل الامام ذلك ، جمعاً واستقصاء ، وتدويناً ـ فيما نرى ـ بغية نقدها ، وتمحيصها ، وترجيح ما هو أقوى دليلا ، أو رفضها جملة ، اذا لم تعتمد أصلا شرعياً ثابتاً ، ثم تراه يقيم الدليل على ما يذهب اليه ، و يرجحه ، أو يرفضه ، جازماً غير متردد ، حتى لم يسلم من نقده الثقات من تلاميذ ابن عباس ، من مثل « **مجاهد** »(٧) من التابعين المشهود لهم بالامامة في التفسير ، ومن أولي الرأي فيه ٠

هذا ، والواقع ، أنه لا يمكن الحكم على المنهج المتخذ في بحث مادة ما ، ووزنه علمياً، ومنطقياً ، الا من خلال طبيعة تلك المادة ،وخصائصها التي تفرضه على الباحث ، ولعل من أبرز خصائص النص القرآني ،أنه يخاطب **النفس الانسانية** ، حيثما وجدت ، تجد هذا بيناً في ظواهر نصوصه ، وفيما حدده الأصوليون من مدلول الحكم الشرعي الذي تعبر عنه النداءات الالهية ـ فيما تعبر عنه من تعاليم، ومبادىء عامة ،وتوجيهات ، وتكاليف ـ نصاً أو دلالة ، من أنه : « خطاب الله تعالى المتعلق **بافعال المكلفين**(٨) مما يدل على أن القرآن الكريم ، **قد أولى الجانب العملي للحياة الانسانية عناية** « **بالغة** » ، واتخذ من الأصول العامة التشريعية ـ فضلا عن العقائد والعبادات والآداب ـ ما يرقى بالجانب الروحي أيضاً ، تحقيقاً **للتوازن** بينهما ، وتوجيهاً الى الغاية المثلى من الوجود الانساني على وجه هذه الأرض ، مما ينبغي أن يُعتد به أصلا جوهرياً في المنهج العلمي للتفسير ، لا يخالف عن مقتضاه ٠

هذا ، والقرآن الكريم لا يفتأ يصور للنفس الانسانية رؤى مثيرة تغريها بتحقيقها، ابتغاء الارتقاء بها الى مستوى يحقق معنى انسانيتها في مواقع الوجود ، مما تطمح هي اليه ، وتستشرفه من القيم ، **بحكم فطرتها** ،اذا سلمت مما تلتاث به من مخلفات البيئة الموروثة ، والتقاليد المصطنعة ، والأعراف البالية المتحكمة ، أو الأهواء الفاسدة المتبعة، أو التفكير الضال ٠

هذا ، ويستغرق الخطاب الالهي كافةوجوه النشاط الانساني ، **توجيها وهيمنة** ، بما يستقيم به أمر هذه الحياة في جانبهاالعملي بوجه خاص ـ عقائد وعبادات ، وآدابا ، وتشريعا عمليا يتغيا تحقيق كافةالمصالح الحيوية الحقيقية الجدية المعقولة المتنوعة ـ وبما يوجب اللفت الى مواطن العبَر ، يستخلصها من تجارب الماضين ، وقصصهم ، منذ بدء الخليقة ، نتيجة حتمية**لسنن اجتماعية ، وكونية ثابتة ، لا تجد لها تبديلا** ، مما يؤذن بضرورة دراسة هذهالسنن وتفهم مقتضياتها ، اذ الايمان بسنن الله في كونه، كالايمان بأحكام الله في شرعه، سواء بسواء، ممايختلف مدى العلم به، والتعمق فيه، باختلاف **ثقافة** المفسر ، وسعة مداركه التي يحددهامبلغ ما وصل اليه التقدم العلمي في عصره ، وهذا يستلزم **اختلاف** التفسيروالفهم **باختلافالتقدم العلمي وتطوره ، في كل عصر** ، أقول ذلك **الخطاب** الذي يتوجه الى النفس الانسانية ـ نصا أو دلالة ـ يحمل في دلالاته ـ اللغوية والعقلية ـ معاني شتى تتعلق بشؤون الحياةالانسانية ، وتتضافر شِعابه على قيادةالمجتمع البشري ، في كل عصر ، بما يدبر **الأمر في الاعتقاد أولا** ، باعتباره المنطلق الأساسي للسعي المسؤول ، حتى يكون **السلوك اعتقاديا**، بمعنى ، **أن يسلك الانسان ما يعتقد ، أيا** كان مركزه الاجتماعي، لقوله تعالى : « من عمل صالحا ، من ذكر أو أنثى ، **وهو مؤمن** ، فلنحيينه حياة طيبة »(٩) • فكان الاعتقاد سلوكيا في المقام الأول ، وليس مجرد فكرة ميتافيزيقية مجردة لا صلة لها بالواقع المعاش ، فضلا عما يرسي ذلك الخطاب الالهي من أصول تنهض **بالحرية المسؤولة ،والمساواةالواقعية بين الشعوب في معدن الكرامة الانسانية التي هي منشا حقوق الانسان ،والعدلِ المطلق ، باعتباره حقا خالصا مشتركا بين الآدميين ، وبحكم جبلتهم الآدمية** ،ممالايعبث بميزانه ، اختلاف دين ، أوعنصر، أو لون ، أو عصبية ، أو طائفية ، أو مذهبية، أو مودة ، أو قرابة بل **ولا عداء ، لقوله تعالى: « ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا ،اعدلوا هو أقرب للتقوى »**(١٠) **وفي هذا اشارة بالغة الى « اطلاق مفهوم العدل »** في القرآن العظيم ، ومبلغ الحرص على اقامته وتحقيقه بربطه بالتقوى الدينية المتورعة التي جعل القرآن من مفهومها ، معنى عمليا منوطا باقامة العدل واقعا بين البشر ، تمكينا للجانب العملي للحياة الانسانية، واتخذ من « التقوى » تعبيرا واقعيا له ، حتى يكون العدل مظهرا عمليا ملموسا للتقوى ، ربطا للمعنى الاعتقادي بالواقع العملي الحيوي ، في أرقى صوره ،وأسمى معارضه ، وهذا يؤكد المعنى الذي أسلفنا ـ خصيصة تفردت بها العقيدةالاسلامية ـ من كونها **عقيدة سلوكية ، وان السلوك اعتقادي** بما تنبع بواعثه منها ،ممايجعل « **العقائد** » في القرآن الكريم ، أمرا غير مقصور على « الغيب » فحسب ، بل هومتصل ـ كما ترى ـ أوثق اتصال ، بالواقع المعاش، اتصال الروح بالجسد ، تأثيرا وحكما، أو على حد تعبير الأصوليين ، اتصال الباطن بالظاهر ، بحيث لا يتصور انفصام بينهما في مواقع الوجود ، نظريا ، ولا ينبغي أن يكون ذلك بينهما عمليا ، ومن هنا ، كانت **الأفعال** من العقود وسائر التصرفات معتبرة بالنيات

والقصود ، صحة وفساداً(١١) ، لقوله ﷺ:«انما الأعمال بالنيات، وانما لكل امرىء ما نوى» ترتيباً للنتائج والثمرات على بواعث «التقوى» **دنيوياً وقضائياً** ، فضلا عن **الحكم الدياني** ، وتوجيهاً للطاقات الروحية والنفسية في الانسان ، وتنقية لها مما عسى أن يشوبها عادة من أوضار ، وتزكية لها ، أن يلابسها من منازع الشر ، والهوى ، أو يخالجها أحياناً من ضلال الفكر ، واشتباه الحق والتباسه بالباطل (١٢) ٠

وأما فيما يتعلق بالحكم الدياني، توجيهاً للطاقات الروحية ، فقد أشار الامام الطبري في تفسيره الى قوله تعالى : « ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ، وتدلوا بها الى الحكام ، لتأكلوا فريقاً من أموال الناس بالاثم ، **وأنتم تعلمون** » أشار الى هذه التفرقة بين الحكم القضائي والدياني مأثوراً عن التابعين ، حيث يقول :« حدثنا الحسن بن يحيى ٠٠٠ عن قتادة في قوله : « وتدلوا بها الى الحكام » قال : « لا تدل بمال أخيك الى الحاكم ، وأنت تعلم أنك ظالم ، فان قضاءه لا يحل لك شيئاً ، كان حراماً عليك »(١٣) ٠ ثم ان القرآن الكريم يستثمر هذه الطاقات بعد تنقيتها ـ بالعقيدة والتشريع معاً ـ في الخير الانساني العام ، لما للروح النقية الصافية من طاقات هائلة تمكّن الانسان من الارتقاء الى عليا درجات الكمال ، ولما لها من أثر في السلوك الحيوي أي أثر !

هذا ، ولا ريب أنك وقفت ـ من خلال ما قدمنا ـ على الملحظ الانساني العميق من اعتبار القرآن العظيم ، **العدل المطلق قيمة كبرى** في المجتمع الانساني ، تعلو على اختلاف الدين، والعنصريات ، والطائفيات ، والانفعالات من المودة ، والبغض ، والقرابة ، وما الى ذلك ، ازالة للعقبة الكؤود التي تحول دون تحقيق « رسالته » من الاصلاح الاجتماعي ، واقامة أسس الحضارة الانسانية الموضوعية المطلقة التي لاتقبل التجزئة ـ زماناً ،ومكاناً، وأناسيَّ ـ ولتنهض بالتعاون الحيوي الضروري المشترك في ميدان البر الانساني العام الذي ينهض بالتواصل الحضاري حتماً ، بما يتم في ظله من تبادل المنافع المادية والمعنوية ، تبادلا عادلا يسد افتقار بعض الدول بما هو متوافر عند بعضها الآخر، بحكم تنوع الثروات في البيئات المنتشرة على وجه البسيطة ، مما يخضع لاختلاف العوامل الجغرافية ، أو التقدم والتخلف في المضمار العلمي والثقافي ، فكان هذا ، **تكاملا** تقتضيه ظروف «الحياة الانسانية» نفسها في أصل نشأتها ، وتباين البيئات أو الظروف الكونية ، وهو المشار اليه في النداء الالهي للناس كافة ، لا بوصف ايمانهم ، بل بوصف انسانيتهم، بما يلفت الى أصل تكوينها من ذكر وأنثى ، في مثل قوله تعالى : « يا أيها الناس ، انّا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » والتعارف مقصود به **التعاون على الصعيد الانساني والعالمي اتفاقا** ، وليس عسيراً على التعقل النافذ الواعي أن يشتق من هذه التعاليم ، ما يستهدفه القرآن العظيم ، من اعتباره الحياة الانسانية ، **وحدة متسقة كاملة** في شتى بقاع الأرض ، فضلا عما جاء به مما يسندها، ويوطد دعائمها، ويُحكم ترابطها ، من «أصول الأخلاق » التي يرتد الى « الحاسة الفطرية »(١٤) في الانسان ، تقديرُها ، واعتبارُها:من

الرحمة ، والتكافل ، والايثار ، والاحسان الذي يفوق **العدل الدقيق** ـ قضاءً واقتضاءً ـ في التعامل ، والصدق ، والاخلاص ، والاتقان في العمل وتجويده ، والوفاء بكل التزام ينشأ عن عقد أو تصرف في الميدان الداخلي ، أو عن **معاهدة** تبرم على صعيد العلاقات الدولية ، على أساس من المساواة في الاعتبار ، مبرأة من أسباب **الدَخَل** ، والمراوغة ، والخداع ، والحيف ، والشطط ، أو التسلط ، والاكراه ، والتعجيز ، بشروط تمليها الغلبة والقوة الغاشمة ، لعموم قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود » أضف الى ذلك كفالة تلك المبادىء ، والقيم الموضوعية المطلقة ـ ذاتاً ومكاناً وزماناً وأناسيَّ حال تنفيذها ـ بما يحقق للامة السيادة والعزة والمنعة ، ان في كيانها الداخلي ، أو في وجودها الدولي ، الى الزمن المقدر لبقاء هذا العالم .

هذا ، ولعل من أبرز خصائص النص القرآني في بينات هداه أيضاً ، هذا « **التسامح الديني** » تجاه المخالفين ، بما يوجب البر والاقساط اليهم ، ما لم يكونوا محاربين ، فقضى بذلك على التعصب الديني ، والمذهبي ، وعلى **الأزمات الطائفية** التي بات يعاني من ويلاتها وشرورها وآثامها اليوم كثير من شعوب الأرض ، أثراً من آثار الاستعمار ، بما انتهج من سياسة التفريق المعروفة ، للاضعاف والاستضعاف ، توصلا الى الاحتلال ، والاستلاب ، والهيمنة ، واشاعة الظلم والفساد ، مما يفضي الى تسافك الدماء والتقتيل والتشريد ، وتخريب معالم الحضارة ، وهو ما يطلق عليه القرآن الكريم : **العدوان ، والبغي والفساد** في الأرض(١٥) ، عنوة وبقوة السلاح ، تطبيقاً لشريعة الغاب واللا معقولية ، وهو المعني بما يطلق عليه القرآن الكريم « **حكم الجاهلية** »(١٦) .

هذا ، والقرآن الكريم ، اذ يمكّن ـ بتعاليمه ، وبيناته ، وأصول تشريعه ، ومقاصده الأساسية ـ أقول اذ يمكّن بهذا كله **للجانب العملي من الحياة الانسانية** ، يستجيب في الوقت نفسه ـ لرغائب الروح في استشرافها للقيم والمثل العليا ـ كما قدمنا ـ تحقيقاً « للتوازن » بين مطالب الجسد والروح معاً ، أو قل بين **مطالب الحياة المادية ، ومطامح** الحياة الروحية ، من القيم الانسانية الخالدة ، دون أن يتيح لاحداهما الحيف على الأخرى ، ذلك ، لأنه لا يرى في المطالب المادية مشكلة يتعثر بها سير الحياة بالناس ، بما يورثهامن التخلف أو الضعف أو الحرمان ، لأنه ـ سبحانه ـ **خلق للناس ما في الأرض جميعاً ، مباحاً للانتفاع والتصرف** ، فكان هذا أصل الحل العام ، وما عداه من المحرمات قد جاء على سبيل الاستثناء ، مفصلا محصوراً في عدد يحصى قلة ، ترى هذا مدلولا عليه ، بقوله سبحانه : « هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً »(١٧) وقوله تعالى : « وقد فصَّل لكم ما حرم عليكم ، الا ما اضطررتم اليه(١٨) » .

هذا ، وأورد القرآن الكريم النص الذي يتعلق بأصل الحل العام : «خلق لكم ما في الأرض جميعاً » مورد الامتنان ، ولا امتنان في غير اسباغ النعم ـ المادية والمعنوية ـ على السواء ، ووصفها بأنها ظاهرة و باطنة لافادة العموم من حيث أنواعها وطبائعها : «وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة و باطنة»(١٩) فضلا عن

تسخير مافي السموات والأرض للانسان: «وسخرلكم ما في السموات والأرض »(٢٠) تذليلا واقعياً بيناً ، يقصد به أن يكون مادة للانتفاع، والتصرف ، وللبحث العلمي الذي يتبين به ما تحكم هذه الموجودات في الكون وأجواز الفضاء ، من سنن ثابتة مطردة ، فضلا عما ينبغي أن يتخذ من المنجزات العلمية المتطورة، بفعل التقدم العلمي ، من دلائل عقلية باهرة على عظمته سبحانه ، وجلاله ، في قدرتــه وبديع صنعه ، ولعل في قوله تعـالى : «انما يخشى الله من عباده العلماء »(٢١) • اشارة الى هذا المعنى ، الأمـر الذي يجعـل للتقدم العلمي وتطوره في شتى مناحيــه ، وفي كـل عصر ، أثراً بالغاً في ترسيخ عقائده ، مـن جهة ، وفي تمكين العقل من تفهم النص القرآني ، وتوسيع مفـاده ، وتعمق مداركــه ، واستبطان دلالته ، ومعانيه ، وبعيد مراميه، من جهة أخرى •

وعلى هذا ، تبين أن القرآن الكريم ،يرى أن « **المشكلة الانسانية الكبرى** » كامنة **في فقدان** هذا « **التوازن** » بين مقتضيات المثل العليا ، والقيم الانسانية الموضوعية من جهة، وبين مطالب الحياة المادية واحتياجاتها ، من جهة أخرى ، ومن هنا ، تراه ــ في تعاليمه ــ لا يجيز مطلقاً الافراط أو الغلو في احداهما، على حساب الأخرى ــ كما أشرنا ــ اغراقاً في المادة ، وعبادة لها ، أو رفعاً لهــا فوق القيم العليا ، كما لا يجيز غلواً في الجانب الروحي، واسرافاً فيه(٢٢) ، بحيث يفضي به الى اعتزال الحياة الدنيا، أو ازدرائها ، **وما ينبغي لامرىء أن يحتقر دنيــاه وقد خلقت مــن أجله ، ولايتوهمن أحد أنه باعتزاله اياها، وانصرافه عنها أو زهد فيها ، يتقرب الى الله زلفى ، بل هو ــ في واقع الأمر ــ عصيان ، ومخالفة عن أمر ربه ، بما يتخلى عن « رسالته » في الحياة التي تبرر استخلافه فيها** ، بما هي « أمانة » قـد حمّلها ، بصريح النص القرآني ، وعهد اليه أداؤها ، **تكليفاً ، فكانت** مـادة ابتلائـه في صدق العبودية لربه طوال عمره ، وهي ــ في الوقت نفسه ــ وسيلة عملية ، لتحقيق عزته وسيادته فيها ، صلاحاً واصلاحاً للكون، تعميراً واشادة ، لقوله تعالى : « انا عرضنا **الأمانة** علـى السموات والأرض والجبـال فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الانسان » بل تفسر الوجود الانساني كله علـى وجـه الأرض ، بما تنهض بمعقوليتـه ، **وتقصـي الانسان العقول عن فكرة الفناء الأبدي الرهيب •**

ولا جرم أنه بتحقيق « **التوازن** » في تعاليم هذا الكتاب العزيز ، حلّت أعظم مشكلة تواجه المجتمع البشري منذ نشوئه ، بما جمع فيه مما تقتضيه الفطرة الانسانية ذاتهـا ، ظاهراً وباطناً ، جسداً وروحاً ، جمعاً عملياً محكماً، لا اعنات فيه ، ولا حرج، ولا استعصاء على التنفيذ ، بما يقـوم على خبرة عميقـة بأسرار النفس الانسانية ، ومنازعها ، **لقوله** تعـالى : « ألا يعلم مـن خلق ، وهو اللطيف الخبير(٢٣) » ، وقوله تعالى : « ولقد خلقنـا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب اليه مـن حبل الوريد (٢٤) » ، وقوله جل ثناؤه « كتاب أحكمت آياته ، ثم فصّلت مـن لدن حكيم خبير (٢٥) » ذلك ، **لأن الذي فطر الفطرة، هو الذي أنزل الشرع على قدرها:** » فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم»(٢٦) وتلك آية من آيات الاعجاز البياني

الذي لا يتسع المقام لتفصيله ، وانما وكدناأن نلفت الذهن الى وجوب اتخاذه أصلامكيناً يرتد اليه التفسير العلمي ، ولا يخالف عن مقتضاه ، والا خرج عن مفهوم الحق القرآني، وما تقضي الدلالة فيه .

على أنك لو أمعنت النظر العلمي في« **قوام هذا الجمع** » لتبدى لك أنه جمع بين « **مثالية المبدأ ، وواقعية الحياة الانسانية** »على نحو محكم ، غير مستكره ، لانتفاء الحرج والاعنات في الدين كما قلنا ، لقوله تعالى :« وما جعل عليكم في الدين من حرج(٢٧) » ولقوله جل ثناؤه «ولو شاء الله ، لأعنتكم»(٢٨)لكنه سبحانه لم يشأ هذا الاعنات لخلقه ،وفي هذا دلالة بينة على أنه لا ينبغي للناس أن يوقعوا أنفسهم في عنت الحياة(٢٩) الذي لم يرد الله تعالى ايقاعهم فيه، في أحوالهم العادية، الا أن يكون جهاداً في سبيل الله ، حيث تفرض التضحيات الجسام ، بكرائم الأنفس والأموال، حفاظاً على القيم والمثل ، والكيان ، والعزة والسيادة في الأوطان ، واتقاء من سوء المصير في الدنيا والآخرة ، مما يقيم الدليل البين أيضاً ، على أن مهمة القرآن الكريم هو **توفير أسباب** تحقيق وجوده عملا ، **وامكانية تنفيذ تعاليمه، ومقاصده، في الحياة الانسانية**، واستمرار تنفيذها من خلال السعة(٣٠) والطاقة البشرية الموكول اليها هذا التنفيذ، كيلا ينقطع بهم « **العنت** » عن مواصلته ، وحينئذ ، « **لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له**»(٣١)ولهذا كان مبدأ دفع الحرج في التكليف ، والترخيص في مواقع الضرورة ، أو المشقة البالغة غير المعتادة ، مبدأ أصيلا قاضياً على التشريع كله ، استثناء من عموم قواعده ،وعلى هذا ينزّل تفسير النص القرآني الذي تعلق حكمه بالمعاملات وغيرها من شئون الحياة .

هذا ، وضماناً لهذا التنفيذ ، قد أعد الله تعالى الانسان اعداداً فطرياً خاصاً ، وعلى أحسن تقويم ، تمكيناً له من الأداء ، في يسر، وقطعاً لما عسى أن يتشبث به من حبائل المعاذير، واقامة للحجة البالغة عليه ، لقوله تعالى :« لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم »(٣٢) وقوله عز وجل : « بل الانسان على نفسه بصيرة ، ولو ألقى معاذيره(٣٣) » ولقوله جل شأنه : « فلله الحجة البالغة »(٣٤) .

من خصائص النص القرآني، في تعاليمه، ودلالاته ـ اللغوية والعقلية ـ انه لم يجتزىء بمجرد الهداية والتوجيه ، بل أضاف الى ذلك « الحكم » والهيمنة ، ليتبوأ مركز « القيادة في الحياة الانسانية » واقعاً ، بما يرتب من « النتائج العملية » على الأداء ، وسائر وجوه النشاط الانساني .

ذلك ، تحقيقاً لثمرات تعاليمه ، بحيث تصبح أوضاعاً قائمة في المجتمع ـ اجتماعياً ، وسياسياً ، واقتصادياً ، وعسكرياً ، ولكافة ما تقتضيه الحياة الانسانية المثلى ، من مرافق ـ لما قدمنا ، من أن « **الحكم** » **في المفاد القرآني مستغرق لوجوه النشاط الانساني كله ، وهذا أصل عام ينبغي أن يكون مرعياً في التفسير ، ويعتمد بالضرورة على سعة ثقافة**

المفسر ، في كل عصر ، بما يوجب عليــه أن يرتفع الى المستوى الذي رسمته خيوط التقدم الثقافي والحضاري في عصره ، ابان تفسيره ،ليستجيب لحاجاته كملاً .

وهكــذا ترى ، أن النص القرآنــي في نظمه البياني المعجز ، قد جاء على نحو يحفظ لمعناه « **الموضوعيــة** » و « **ديمومة الحكم** » و« **استمرارية الأثر** » فضلا عما أحكم من الصلة **بين الروح والجسد** ، والحياة والدين،والدنيا والآخرة . **وحدة كاملة لاتقبل الفصل في أي منها**، وما يوفر لهــا من عناصر القناعة بمنطقية تلك التعاليم ، ويفسر معقولية الغاية القصوى من الوجود الانساني على وجه هذه الأرض ،بما ينفي عنها **السّدويّة،والعبث،واللامعقولية** التي تتجلى **في فكرة الفناء الأبدي الرهيب** ،مصداقاً لقوله تعالى : « أيحسب الانسان أن يُترك سدى » ولقوله عز وجل : « وماخلقنا السموات والأرض ، وما بينهما **لاعبين ، ما خلقناهما الا بالحق** » ، ولقوله عز شأنــه :« تبارك الذي بيده الملك ، وهو على كل شيء قدير ، الذي خلق الموت والحيــاة ، **ليبلوكم أيكم أحسن عملا** » .

هذا ، والبدء المنطقي المعقول الذي انطلق منه النص القرآني في رسالتــه للصلاح الانساني ، والاصلاح العالمي ، هو نقطة اصلاح النفس البشرية ، بما يتعاورها من نوازع وأهواء ، **لأن اصلاح العالم ، لا يتم الابصلاح المهيمن عليه المستخلف فيه واقعــاً ، وهــو « الانسان »** ومن هنا تجد آيات كثيرة لاتحصى **تعالج النفس الانسانيــة ، بعد تبصيرهــا** بطريقي الخير والشر ، لقوله تعالى : «وهديناه النجدين » رشداً وغياً ، وتجعل تزكية النفس الانسانية ، أو تَدسيتها، رهناً بالارادة الذاتية لصاحبها « قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساهــا » فوضعه بذلك على مفترق الطرق ،وحذره أن تتفرق به السبل ، لقوله تعالى : « ولا تتبعوا السبل،فتفرق بكم عن سبيله»(٣٦)**ولا شيء يفرق الأمة ، طرائق قدداً ، أشـد من تعدد الاتجاهات وتضارب الغايات ،وفساد الاعتقاد ، ولا شيء يكسب الأمــة منعة وقوة ووحدة ، من وحدة الغاية ، وصحة الاعتقاد:**« واعتصموا بحبل الله جميعاً ،ولا تفرقوا»(٣٧) « وان هذه أمتكم أمة واحدة ، وأنا ربكـم فاعبدون »(٣٨) .

أقول ، آيات كثيرة لاتحصى تعالج النفس الانسانية ، بتغليب منازع الخير فيها ،لتسلك سبيله ، بدليل جعله « مادة الابتلاء » في السعي الدنيوي المسؤول : « ونبلوكم بالشر والخير فتنة (٣٩) » وتتخذ تلك الآيات ــ في سبيــل الوصول الى غايتهــا ، والنجــح في هدايتهــا وتوجيهها وحكمهاــ أسلوب الترجية والترهيب، أو البشارة والنذارة (٤٠) .

هذا ، ويشير القرآن الكريم الى أساس هذه المعالجة ، ومنشئها ، في كثير من آيه وبأسلوبها المزدوج من البشارة والنذارة ،من أن في النفس الانسانيةَ ، قوتين متصارعتين أبداً : قوة تدميرية طاغية ، رابضة في أعماق النفس البشريــة ، وقوة أخــرى تنــزع الى الخير نزوعاً قوياً أيضاً ، فتراها تتشوق الى الحق والعدل ، وتتشوف الى القيم الموضوعية الانسانية ، والمثل العليا الخالدة ، استشرافاً نابعاً من الفطرة السليمة ذاتها ، حين لاتنازعها مخلفات البيئة أثرهاــ أو عوامل الشر تطلعاتها، مما يفسد عليها صفاءها ،ويعكر نقاوتهاــ كما

أسلفنا – ثم يسلمها آخر الأمر الى **الطغيان**العاتي والعدوان الظالم ، بل والامعان فيهما، على النحو الذي يُرى على الصعيد الدولي ،مما هو واقع ومشهود ، فكان لا بد لاصلاح النفس الانسانية من سند روحي ، يغلّب عوامل الخير على منازع الشر فيها ، **ولا نعلم غير الدين من العلم أو الضمير ، يقوم مقامه في التاثير في ميدان النفس الانسانية ،** ذلك لأنه ثبت قطعاً أن الانسان اذا خُلّي وأمر نفسه، تغلبت عوامل الشر فيها ، فطغت على حكمة العقل ، وحيوية الضمير ، أقول قد أشار القرآن الكريم الى هاتين القوتين المتصارعتين أبداً في ميدان النفس الانسانية ، بقوله سبحانه : « انّا خلقنا الانسان من **نطفة** أمشاج نبتليه ، فجعلناه سميعاً بصيراً ، انّا هديناه السبيل ، اما **شاكراً وإما كفورا**(٤١)» وقوله تعالى : « ان النفس **لأمارة بالسوء** ،الاما رحم ربي (٤٢) » وقوله عز وجل في المحاورة التي حكاها القرآن الكريم : « اني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من **يفسد** فيها **ويسفك الدماء** ، ونحن نسبح بحمدك ،ونقدس لكَ ، قال : اني **أعلم مالاتعلمون**»(٤٣) مما يتضمن تقريراً لأصالة هذه « **النزعة الشريرة في الفطرة الانسانية** » غير أنه تعالى قد أشار الى ما استقر فيها أيضاً من قوة منازع الخير ، وهو سبحانه أعلم بها ، وبآثارها ، فكان هذا الاستخلاف الانساني في الأرض ،دليلا على **جدارة الانسان به** على الرغم من تأصُّل منازع الشر فيه ·

ويترتب على هذا ، أنه **كلما ازداد المفسر خبرة بدقائق النفس الانسانية ، كان تفسيره أقرب الى الحق القرآني ، وأكثر مطابقة « لسمو معانيه »** بما **يتهدى سمت الحق** الذي نصب الشارع الدلالة عليه ، وانه بتطور معارفه ، وثقافته ، عمقاً وسعة ودقة ،**يتطور** فهم المفسر في تحديده لمفاد النص القرآني ،عمقاً وسعة ، تبعاً لذلك ، بما هو جم المدارك، عميق الدلالات ، لقوله عز شأنه : « قل لوكان البحر مداداً لكلمات ربي ، لنفد البحر ،قبل أن تنفد كلمات ربي ، ولو جئنا بمثله مدداً(٤٤) » ·

هذا ، والواقع أن الفهم الانساني للقرآن الكريم – فيما للرأي فيه مجال – يتطور، تبعاً لتطور أسباب كسب المعرفة ومصادرها في كل عصر،ولا سيما في ميدان النفس الانسانية·

فتبين أن من مهمة القرآن الكريم في رسالته ، توجيه هاتين القوتين المتصارعتين عبر الزمن ، الى ما فيه خير الانسانية ، **لأن** الانسان هو الانسان ، وتسديد **نزوعهما** بما يكفل له صلاحه وعزته وسعادته ، أفراداً وشعوباً ، وأمماً ·

نخلص من هذه « **المقدمة**» الى أن للتفسير وظيفة كبرى عليه أداؤها في كل عصر بما يرتقي الى مستواه ، **لأن** النص القرآني ،وبينات هداه « **جم المدارك عميق الدلالات** » – كما ذكرنا – يبلغ العقل الانساني المتفهم منها ، ما تسعفه طاقته العلمية والثقافية التي بلغها عصره ، بما يدبر أمر الأمة في شتى مناحي حياتها ، وبما يمسك عليها كيانها ، ويمهد أمامها سبيل التقدم والازدهار ،ويفصح عن هذا المعنى قوله ﷺ : « القرآن ذلول ذو وجوه ، فاحملوه على أحسن وجوهه »وقد جرى على لسان السلف ، قولهم : «**انك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها** »(٤٥)**ليحمل النص القرآني اجتهاداً بالراي ابان** تطبيقه – على الوجه الذي يحقق للامة مصالحها الجدية الحقيقية المعتبرة ، مما يكون

للخبرة العلمية مكان في تقويمها ، شريطة الايكون ذلك الوجه قد استُكره النص القرآني على حمله عليه ، لما أشار اليه النبي ﷺ فيصدد بيان ما يخشى على مصير أمته من أمور ثلاثة أحدها : « ظهور رجال يؤولون القرآنعلى غير تأويله (٤٦) » وهو ما حذر منهأيضاً، عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فيقولتهالمشهورة : « أخاف عليكم أحد رجلين : رجل يتأول القرآن على غير تأويله(٤٧)» أي تأويلامفرضاً مفتعلاعلى غير الوجه العلميالصحيح، أو على غير ما أنزل الله (٤٨) مما يشير الى أنللتفسير أثراً بالغاً على مصير الأمة ، بمايتخذ هذا القرآن من مكانة القداسة والقيادة فيحياة المسلمين .

يرشد الى هذا أيضاً ، قوله تعالى :« **ثم جعلناك على شريعة من الأمر ، فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون** »(٤٩)ويقول الامام الشافعي في الرسالة ،استدلالا بهذه الآية الكريمة : « وهذا يدل على أنهليس لأحد دون رسول الله ، أن يقول **الا بالاستدلال** (٥٠) » **أي المستند الى أصل**ثابت في الشرع .

وعلى هذا ، يبدو لنا ، أن التفسير يفقدوظيفته ، بل ويصبح غير جدير بهذا الاسم ، اذا لميجاوز حدود التحليل اللفظيللمفردات،أو الوجه الاعرابي النحوي ، أو بيان النكات البلاغية ، بل عليه النفاذ الى ما تضمنه النصالقرآني من وجوه الهداية الالهية ، وتعاليم الوحي ، واستشراف مراميه البعيدة التيتمثلحِكَم التشريع التي هي بطبيعتها « **عناصر عقلية** » لا يمكن استخلاصها ، أو تبنيها الابالفكر النفاذ ، والبصيرة النيرة ، والعقل المدرك ، بالنظر الى طبيعة هذا النص ،**من حيث تصرفه في وجوه البيان ، على نحو معجز ، وبما يزخر به من المعاني العقليةوالوجدانية ، والحكم الغالية الرفيعة ، في بينات هداه** ، لذا كان الرأي العلمي من أهلهـ وفي مجاله ـ **مما يتوقف عليه الافصاح الموضوعي الأمين ، عن معاني القرآن الكريم،توقفاً بعيد المدى ، الأمر الذي يجعل قيمة التفسير منوطة بهذا المعنى ، وبهذا الاداء** علىنحو يقرب الهداية الالهية الى النفوس،ويهيمن بسمو معانيها على الأرواح ، بما ثبت حقاًأنه هدى ورحمة للعالمين .

على أن هذا الوجه من التفسير بالرأيمن أهله القائم على الدليل ، يتعلق بقسم كبير من القرآن الكريم ، وهو ما أشار اليهالامام الزركشي في كتابه البرهان ، وجعله **مختصاً بالعلماء** ، حيث يقول ما نصه : «وكللفظ احتمل معنيين فصاعداً ـ أي غير قاطع الدلالة ـ فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه ، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل ، **وليس لهم أن يعتمدوا مجردرايهمفيه** (٥١) » ومعظم آي القرآن الكريم ذلول ذو وجوه من المعاني ، بمنطوق الحديث الذيتلونا .

وهذا يشير الى أن التفسير بالرأي المجرد وعن غير علم ، أو « التأويل المستكره »لهوى أو غرض معين ، من **الكبائر** التي حذر الرسولﷺمنه بقوله : « من تكلم فيالقرآن،**بغيرعلم،** فليتبوأ مقعده من النار(٥٢) » وهذا المصيريستلزم أن يكون التأويل المستكره القائمعلى الهوى والغرض أو الرأي المحض من الكبائر.

ونتناول فيما يلي بحث المنهج العلمي الذي التزمه الامام الطبري في موسوعته التفسيرية ، ولما كان المقام **لا يتسع** للتفصيل ،فقد اقتصرنا على **بيان المعالم** .

منهـــج البحـــث

ـ المقدمـــة :

ـ معالم المنهـج العلمي الذي التزمه الامام الطبري في تفسيره للقرآن العظيم :

أولا ـ المأثور من السنة الثابتة ، مما اعتمده الامام أصلا جوهريا في منهجه ، ومصدراعلميا لتفسيره ، ووجه تاصيله •

آ ـ بيان وجه حاجة القرآن الكريم الماسة ، الى المأثور •

ب ـ فطرة البيان القرآني نفسه ، ومنهجه في بيان الأحكام •

ثانيـا ـ مأثور السلف ، ركنا مكينا في منهج تفسير الامام ، وتقويمه أصوليا •

ثالثـا ـ معاقد الاجماع •

رابعـا ـ المنطق اللغوي ، باعتبار أن دلالة القرآن على معانيه ـ في الأصل ـ ذاتيـة ، وذلك حين يعوز الأثر ، والاجماع ،واستجابة لخصائص النص القرآني في كافة دلالاته اللغوية والعقلية •

خامسا ـ موقف الامام الطبري من مبدأ اعمال الرأي القائم على العلم في منهج تفســيره ، وأن رفضه تقديم الرأي المجرد على ما اختص الله تعالى نبيه ببيانه ، لايستلزم منع التفسير بالرأي باطلاق •

سادسـا ـ مقارنة بين موقف الامام مـن الاجتهـاد بالـرأي في التفسـير ، وبين موقـف المحققين من أئمة التفسير ، والأصوليين والفقهاء ، وأئمة علوم القرآن ، مشتقا من واقع نصوصهم في مصنفاتهم •

سابعـا ـ موقف الامام الطبري مـن « التاويل » بوجه خاص ، منهجا عقليا في التصرف في المعاني دون الألفاظ ، بما يشمل :

آ ـ مفهوم التاويل في اللغة •

ب ـ مفهوم التاويل في استعمال القرآن الكريم •

جـ ـ مفهوم « التاويل » في البيئـة الأصولية •

د ـ ما استقر في تفسير الامام الطبري ، من « التاويل » مفهوما واستعمالا •

هـ ـ ما يستند اليه « التاويل » من اصول السنة ، وما انتهجه الصحابة في اجتهاداتهم مما يتصل بالتاويل ، استنباطـا و تطبيقا •

معالم المنهج العلمي
في تفسـير الامـام الطبـري
للقــرآن العظيـم

أولا ـ المأثور منالسنة الثابتةالصحيحةالذي اعتمده الامام اصلا ، ومصدرا علميـا للتفسـير ، ووجه تاصيله ٠

لا بد في بحث هذا الأصل ، من بيان وجهحاجة القرآن الكريم الى « **التفسير بالمأثور** » نفصلها فيما يلي :

آ ـ الواقع ، أن الامام الطبري ، اذ يعتمد « **المأثور** » الثابت من السنة ، مصدرا علمياً لتفسيره ، تقوم به الحجة ، ومعلماً منمعالم منهجه في التفسير ، فذلك ، لأن من آي القرآن الكريم ، ما لا يمكن تحقيق معناه ،أو ادراك أبعاد كليـّه ، أو تفاصيل مجمله ، أو كيفية أداء تكاليفه على الوجه المراد منه،الا **توقيفا** ووحياً ، بما اختص به الله تعـالى رسوله ببيانـه ، ولم يتركه لتعدد النظر الاجتهادي التفسيري ، وهذا بالاجماع ، وهو ما أشار اليه الامام الطبري نفسه في مقدمـــةتفسيره(٥٣) معللا لهذا الأصل المكين فيمنهجه، تعليلا علمياً ، فكان « المأثور » لذلك ، أصلاجوهرياً لا محيص عنه، لما تتوقف عليهتفاصيل التفسير ، وكماله ، بالنسبة الى هذا القسممنآي القرآن الكريم بخاصـة ، **بحكم الأوضاع البيانية للنظم القرآني نفسه** ، أو بالأحرى ،تتوقف عليه « **علمية التفسير** » من مصدرهـا المختص بالبيان على الوجه المراد منـه ، **لأن**من حق الشارع ، ألا يطاع الا على الوجـه الذي **يريد** ، وألايـُعبد الا بما **شرَع ،وفصّل**،وبيـَّن في كتابه ، وعلى لسان رسوله ﷺ وقد نهضت بذلك السنـة ، أداء منهـا للوظيفـةالكبرى التي ألقاها القرآن الكريم نفسـه ، على الرسول ﷺ **تبليغا** لرسالته ، **وتبيينا لها،وتنفيذا لمقتضاها** ، لقوله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ما نـُزل اليهـم ،ولعلـّهميتفكرون » (٥٤)وقوله عز وجل:«وما أنزلنا عليك الكتاب ، الا لتبـين لهـم الذياختلفوا فيـه (٥٥) » بل قد أنشـأت السنـة المأثورة ، أحكاماً وتفصيلات لمسائل ،ووقائعجزئيـة ، لم يرد حكمها بعينهـا في القـرآن الكريم ، مما هو زائد عنه(٥٦) ، وكله مـنالسنة الواجبة الاتباع (٥٧) ، فيما أورده ابن القيم حيث يقول: « ان السنة، واجبةالاتباع،ولو جاءت بأمر زائد عن القرآن(٥٨)»وهو ما قرره الامام الشافعي في الرسالة حيث يقول:«كل ماسن رسولالله مما ليسفيه كتاب٠(٥٩)» ويقول في موضع آخر مـن الرسالة : « وقدكانت لرسول الله ، في هذا(٦٠) ، سنـن(٦١) ليست نصاً في القرآن ، أبان رسول الله ، عنالله ، معنى ما أراد(٦٢) » ذلك ، لأن مرده الى القرآن الكريم ، روحاً ومقصداً، فكانمستمداًمن مقتضى معنى النص القرآني ، أو من قوة الشرع جملة ، وهو المعنى الذي أشار اليـهالامـام الزركشـي(٦٣) والامـام الشافعـي حيث يقول : « انه سبحانه ـ ألقى فيرُوعهـ ﷺ سننَهُ(٦٤) » ومـا قرره الامـام الشاطبي في موافقاته في أصول الشريعة(٦٥)٠

ب ـ هذا ، واقتضاء صحة التفسير ، وعلميته « للمأثور » أمر تقتضيه أيضاً **ظروف تنزيله منجّماً** على مدى ثلاثة وعشرين عاماًتقريبـــاً ، اذ احتفَّت ببعض آيــه ظروف ومناسبات ، يطلق عليهــا « **أسباب النزول** »مما لم يتح لغير من عاصر التنزيل مشاهدتها، والوقوف على وقائعها ، كما يطلق عليهابعض من تخصص في علم أسباب النزول « **القصـة التشريعية** »(٦٦) وهي عنصر بالغ الأهمية من عناصر ثقافة المفسر ، اذ تسدُّ خطـاه ، في تعيين المعنى المراد ، فكانت من **القرائن الدالة** عليه ، دون أن يكون لها من أثر على تكييف النص القرآني ، في قصر شمول معنـاه ، أوعموم حكمه ، أو تقييد اطلاقه ، وانما هـي مجرد قرائن أو دوالٍ للاستيضاح فحسب ٠

ومعلوم أن هذه « **المناسبات** » لا يمكن الوقوف عليها بالنسبة للاجيال الخالفة مـن العلماء ، أو تصورها ، الا عن طريق «**النقول المأثورة** » فكان هذا « **العنصر الأثري** » اذن ، أساسياً في قوام تفسير المفسر بالنسبة الى الآي التي احتفت بهامثل تلك الظروف والمناسبات، لما تلقي من الضوء على المراد من معنى النص،ولا سيما اذا كان النص القرآني ذا وجوه من المعانـي ، أو يحتمـل دلالات ، فكان « سبب النزول(٦٧) » اذن قرينـــة على تعيين مراد الشارع منها ، أو ترجيحه على الأقل ٠

هذا ، وانما قلنا ، ان هذه «**المناسبات**»ليس لها من أثر على شمول النص القرآني ، أو اطلاقـه ، تخصيصاً وتقييداً ، فذلك لمـاقرره جمهور الأصوليين والفقهاء ، مـن أن « العبرة في التفسير والاستنباط **بعموم اللفظ لا بخصوص السبب** » تحكيماً للمنطق اللغوي، وهذا الأصل العام قد اعتمده الامام الطبري في تفسيره ، وترى ذلك واضحاً في مثل تفسيره لقوله تعالى : « ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها ، واذا حكمتم بين النـاس أن تحكموا بالعدل(٦٨) » فبعد أن بيَّن اختلاف المفسرين فيمن عني بهذه الآية ، وأن بعضهم قال : عني بها **ولاة الأمور** ، ورجح هذا الرأي، تراه يأخذ بعموم هذا النص حيث يقول : « وأولى هـذه الأقـوال بالصـواب في ذلـك عندي ، قول من قال : هو خطاب مـن الله الى ولاة أمور المسلمين بأداء الأمانة الى من ولوا أمره ٠٠٠ وما ائتمنوا عليه مـن أمورهم ، بالعدل بينهم ٠٠ »(٦٩) ثم ينعطف الامام للرد على خصوصية السبب ، من أنها نزلت ـ كما قال ابن جريج ـ في عثمان بن طلحة ، بقوله: « فانه جائز أن يكون نزلت فيه ، **وأريد بـه كل مؤتمن على أمانة ، فدخل فيه « ولاة أمور المسلمين » وكل مؤتمن على أمانة في دين او دنيا » (٧٠) ٠**

ج ـ منهج الامام الطبري في اعتماده « المأثور » أصلا عتيداً من أصول منهجه العلمي في التفسير ، هو ما تقتضيـه أيضاً ، أوضاع البيان القرآني نفسه، وخصائصه من الكلّيّة، والعموم ، والاطلاق ، فضلا عن ظروف التنزيل ٠

وبيان ذلك ، أن منهج القرآن الكريم ،في بيانه للأحكام ـ كما هو معلوم ـ قد جاء على نحو **كلّي غالبا** ، ومفهوم **الكلّيـة** هـو الاجمال دون **التفصيل** ، من بيان **الكيفيات** ، **والأسباب** ، **والأركان** ، **والشروط** ، **والموانع**، وما الى ذلك ، لأن هذا مما تكفلت به السنة، والسنّة انما وصلت الينا عن طريق **النقـل والأثر** ، اذ المجمل من حيث هو مجمل لا يقع

به تكليف(٧١) فكان القرآن الكريم في حاجة ماسة الى بيانه بالمأثور(٧٢) من السنة ، بل يتوقف عليه تفسيره ، وتفصيله « توقفاً مطلقاً »(٧٣) في مثل هذه الحال .

وعلى هذا ، فان « **أوضاع البيان القرآني** » ـ كما أسلفنا ـ **أو منهجه في البيان** ، على نحو كلي غالباً ، **هو الذي اقتضى التفسير بالمأثور اقتضاء حتميا** ، لا مُندحة عنه ، حتى اذا لم يرد في بعض النصوص القرآنية مايفسره ، وجب الرجوع فيه الى **المأثور عن السلف** اذا كان من التعبديات ، مما ليس للرأي فيه مجال ، **لأنه في** حكم المرفوع الى النبي ﷺ اذ المفروض أنه من « التعبديات » التي لا تدرك فيها العلل الموجبة ، أو من المقدرات ، أو مما يتعلق بأسباب النزول ، وهذه لا مجال للرأي فيها ، فكان الراجح ، أن الصحابي لم يقل ما أثر عنه من ذلك ، **الا سماعاً لا اجتهاداً** ، وأما أسباب النزول ، فلأنهم أعرف الناس بها ، لمشاهدتهم وقائعها بحكم معاصرتهم للرسول ﷺ ومعايشتهم لظروف التنزيل .

غير أن **الرأي الاجتهادي المأثور عن الصحابة** ، الأمر فيه مختلف ، اذ الاجتهاد موطن الاحتمالات ، فكان المأثور عن الصحابي من الآراء الاجتهادية ، **لا يُعفي المفسر من النظر في الدليل** ، على ما سيأتي بيانه .

وعلى هذا ، فاذا أعوز المأثور من السنة ، أو من الصحابة مما هو في حكم المرفوع ، فان « المنطق اللغوي » (٧٤) **كاف في الدلالة، لأن دلالة النص القرآني على معناه ـ في الأصل ـ ذاتية** ، اذ نزل بلسان عربي مبين ، وهذا ما أشار اليه الامام الشاطبي حيث يقول : « لا ينبغي في الاستنباط من القرآن ، الاقتصار عليه دون النظر في شرحه وبيانه ، وهو « **السنة** » لأنه اذا كان **كليّاً** ، وفيه **أمور كلية** ، فلامحيص عن النظر في بيانه ، وبعد ذلك يُنظر في تفسير السلف الصالح له ، ان أعوزته السنة، فانهم أعرف به من غيرهم ، **والا فمطلق الفهم العربي لمن حصّله ، يكفي فيما أعوز من ذلك** » (٧٥) .

وبين الامام الشاطبي ، وجه حاجة القرآن الكريم الى « **المأثور** » الصحيح الثابت من السنة بقوله : « **تعريف القرآن بالأحكام الشرعية ، أكثره كليّ لا جزئي ، وحيث جاء جزئيا ، (تفصيليا) فمأخذه على الكليّة** . ويدل على هذا المعنى ـ بعد الاستقراء المعتبر ـ أنه محتاج الى **كثير من البيان** ، فان **السنة** على كثرتها ، وكثرة مسائلها ، انما هي بيان الكتاب(٧٦) » الى أن يقول : « وأنت تعلم ، أن الصلاة ، والزكاة ، والجهاد ، وأشباه ذلك ، لم يتبين جميع أحكامها في القرآن ، وانما بينتها السنة ، وكذلك العاديات (المعاملات) **من الانكحة ، والعقود ، والقصاص ، والحدود ، وغيرها**»(٧٧) .

وفي ضوء هذا الأصل ، يفهم قوله ـ ﷺ : « **ألا انّي أوتيتُ القرآن، ومثلَه معه**»(٧٨) يعني السنة ، بياناً وتفسيراً وتفصيلا .

هذا ، والسنة ـ بما هي وحي معنى ـ أو على حد تعبير الأصوليين « وحي غير متلو(٧٩) » كانت الأصل الثاني بعد الكتاب، مصدراً علمياً للتفسير ، بل وللتشريع ، واجب الاتباع ، والعمل بمقتضاه ، لقوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه

فانتهوا(٨٠) » ولقوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة ، اذا قضى الله ورسوله أمراً ، أن يكون لهم **الخيرة** من أمرهم(٨١) » وذلك كله بالمأثور بداهة ٠

هذا ، ويؤكد الامام الشاطبي هذا الأصل ، في مواضع عديدة من كتابه القيم ، من مثل قوله : « السنّة راجعة في معناها ، الى الكتاب(٨٢) ، فهي تفصيل مجمله ٠ وبيان مشكله ، وبسط مختصره(٨٣) » أقول : ويضاف الى ذلك تخصيص عامّة ، وتقييد مطلقه ٠

واذا كانت السنة وحياً غير متلو ، فقد اشتركت مع القرآن الكريم في **«أصل معاني الوحي الالهي» اذ كل منهما عن الوحي صدر ، وعنه عبَّر** ، ومن هنا ، كان الرسول ﷺ واجب الطاعة بالنصوص الآمرة فيهما ، بل جُعلت طاعته ﷺ من طاعة الله ، سواء بسواء ، للمعنى الذي ذكرنا ، لما تصدر سننه الصحيحة الثابتة عن الوحي ، معنى ، وهو المعنى الذي جلاه الامام الشافعي ــ وهو الأصولي الثَّبت ــ في رسالته الأصولية ، بقوله فيما نصه : **« فكل من قَبِل عن الله فرائضه في كتابه ، قَبِل عن رسول الله سننه ، بفرض الله طاعة رسوله على خَلقه ، وأن ينتهوا الى حكمه ، ومن قَبِلَ عن رسول الله ، فعن الله قَبِل ، لما افترض الله من طاعته(٨٤)** » وقوله ــ فيما قدمنا : « لأنه ــ سبحانه ــ ألقى في رَوعه ﷺ سُننه(٨٥) » وقوله : « أبان رسول الله ، عن الله ، معنى ما أراد (٨٦) » ٠

د ــ أسباب النزول ــ بما هي مقتضيات الأحوال التي نزل كثير من آي القرآن الكريم استجابة لها ، وحلاً لمشكلات اجتماعية كانت قائمة ، أو اعداماً لمعالم من حياة الجاهلية ، ليقوم على أنقاضها معالم حياة انسانية مثلى جديدة ، أقول أسباب النزول بهذه المثابة ، تلقي ضوءاً على وجوه الاعجاز البياني ، فضلا عن أنها من عناصر الاسترشاد والاستيضاح التي تعين على فهم المراد من الآية الكريمة ، ولا سبيل الى الوقوف على هذه الأسباب ، الا المأثور بداهة ٠

قدمنا آنفاً أن سبب النزول الملابس للنص القرآني الذي نزل استجابة له ، يلقي ضوءاً على وجه **الاعجاز فيه** ، فضلا عن أنه من **عناصر الاستيضاح** التي تعين المفسر على تحديد المعنى المراد(٨٧) ٠

أما أنه يلقي ضوءاً على وجه الاعجاز في النص المتعلق به ، فذلك **لأن** السبب أو المناسبة هو « **مقتضى الحال** » والنص القرآني من حيث نظمه الذي دبَّر الأمر في معناه ، جاء **مطابقا لهذا المقتضى** ، وهذا **هو وجه البلاغة فيه** ، ومن هنا كان لزاماً على المفسر الاحاطة بأسباب النزول وملابساته ، **لهذين** الأمرين :

أولهما : **لأنها** قرائن ودوالّ على المعنى المراد ، **وعلى وجه الحكمة الباعثة(٨٨) أيضاً** ، وهذا أمر بالغ الخطر والأهمية ، **اذ لا يُعبد الله تعالى ولا يطاع الا بما أراد** ، كما ذكرنا ــ ولأن تحريف الكلم عن مواضعه ، يأتي على معاني القرآن ، فيهدرها ، فيغدو مثل هذا التفسير، **تقوّلا** على الله تعالى ، وتفسيراً على غير ما أنزل الله ، بما لا يستند الى علم ، **أو** أصل ثابت في الشرع ، وهو من **أكبر الكبائر** ، على ماسيأتي بيانه، ولأن هذا **التحريف أو التقوّل**

يُخرج التفسير عن وظيفتــه ، وهو الافصاح عن معاني التنزيل افصاحاً **مطابقاً لا مبايناً ،** قدر الطاقة ، بحيث يكــون المفسَّر في حدود المفسِّر ·

هذا فضلا عن أنَّ أسباب النزول ، يمكن من خلالها ــ بعد استقرائها وبحثها ــ تبيُّن الأوضاع الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية ، والعقائدية التي كانت سائدة في الحياة الجاهليــة ، فجاء القرآن الكريم ليغير هــذه الأوضاع ، في العقائد الفاســدة ، والنظـم الاجتماعية الجائرة ، فكان بهــذا المعنـــى « **فرقاناً** »(٨٩) **مــن الهــدى ، والبينــات ،** بين حياة مفرقة في الجهالة ، **واللامعقوليــة** ، **وبين حياة انسانية مثلى ،** فكان نزول القرآن الكريم ببينات هــداه ، **فيصلاً حاسماً** بــين الحياتين ، وينم عن كثير من الاتجاهات الجديدة أسبابُ النزول ، وهذا مما لم يوله مَن صنَّف في علم أسباب النزول ما يستحق من الدرس والبحث ، اذ كان يوردها هكذا فرادى كواقعات تاريخية دون استقراء وتحليل ، واستنتاج ·

الثاني ــ وهو بالغ الحجة أيضاً ، لا يقل عن سابقه ، عِظَمَ خطر ، وقوَّةَ أثر ، لاتصاله بوجوه الاعجاز البياني ، ولا مِريَةَ أن عنصر الاعجاز ــ بما وقع بــه التحدي ــ هو الذي ينهض بمعجزة « **سماوية** » هذا الكتاب العزيز التي تنهض بدورهــا باثبــات صدق نبــوة محمد ﷺ ·

وبدهي أن سبب النزول هذا ، لا سبيل الى معرفته ، والوقوف على تفاصيل وقائعــه وأحواله ، الا **بالمأثور** ، لما قدمنا ، مــن أنها وقائـــع وأحداث وظروف ، ومشاكل ، لــم يشاهدها الا الذي عاصرها ، وقد انقضت ، فلم يعد ثمة من سبيل الا تصوُّرها تعقلا ، وذلك بالمأثور حتماً ·

من هنا ، يتبدى لنا ، **مدى حاجة القرآن الكريم الى التفسير بالمأثور ، وهو ما أولاه الامام الطبري ، عنايته البالغة ، أصلا عتيداً في منهجه العلمي على وجه لم يجاره فيه اي من المفسرين السابقين واللاحقين** (٩٠) ، **مراعيا الدقة في الأسناد غالبا ·**

هـ ــ تعلق أسباب النزول بتاريخ الوقائع التي تتصل بالتنزيـــل ، **تقدماً وتاخراً ،** مما يفيد في معرفة الناسخ من المنسوخ ، فضلا عما يتعلق منها **بمواقف حيويــة للرسول** ﷺ توضح معاني الآي ، وتكشف عن الاتجاهات الجديدة للتشريـــع عملا ووقوعاً ، مما وعاه « **علم السيرة** » أيضاً ، فكان ذلك عنصراً جوهرياً في مقومات تفسير القرآن العظيم ، ولا ريب أن طريق تبيُّن ذلــك كله ، وتصوره ، **وتعقله** ، هو **المأثور ·**

هذا ويمكن للباحث ــ في ضوء ما قدمنا من بيان الوجوه التي تستلزم الوقوف علــى أسباب النزول ، واستقراءها ، وتبيُّن مبلغ ما لها من أثر في تفسير القرآن وتحصيل علومه ــ أقول يمكــن للباحث في ضوء ذلك ــ أن يزن ما ذهب اليه الامام الشاطبي(٩١) ، أو يقدر مدى صحــة حصره أسباب لزوم معرفتهــا في أمرين اثنين فقط :

أولهما : علم المعاني والبيان ، مما يكون سبيلا الى تبين **اعجاز النظم** على النحو الذي بيناه ·

الثاني : أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشُبَــه والاشكالات ، مما يكــون منشأ للخلاف ·

ويتجه على الامام الشاطبي في هذا الصدد ما يلي :

أ ـ أنه أغفل دليلين آخرين هما ـ فيما نرى ـ من الأهمية بمكان .

١ ـ تبيُّن ما ألغي ونسخ من أحكام في عصر النبوة ، تدرّجاً في التشريع ، سواء أكان ذلك النسخ جُزئياً أم كلياً ، مما لا يجوز العمل به بعد نسخه والغائه ، حيث يتعيّن العمل ببديله ، وهو الناسخ ، فكان تاريخ سبب النزول ، أو الواقعة التي نزل النص بمناسبتها ، أو الوضع الاجتماعي ، أو العقدي ، أو السياسي ، أو الاقتصادي الذي رأى الشارع ضرورة تعديله أو تغييره بالتشريع، ليرفع القواعد من المجتمع الانساني الجديد ، مما يتبين به الاتجاهات التشريعية الجديدة ، وغاياتها ، لكونها فيصلا وفرقاناً حاسماً بين جاهلية بادت ، وحياة انسانية مثلى قد ابتدأت، أقول : كان تاريخ سبب النزول في مثل هذه الحال ، عاصماً للمفسِّر من أن يخوض في **آيات الله دون تبصر ، أو يتيه في ضلال بعيد**، اذ الملغى أو المنسوخ أمر هو أقرب الى عهد الجاهلية ، وألصق بنظامها البائد ، **والا ففيم كان الالغاء** ؟ وهذا دليل بيِّن على لزوم الوقوف على أسباب النزول ، واستقصائها ودراستها ، وتحليلها ، لتبين معالم المجتمع الجديد ، وأوضاعه الناشئة من جهة، وللوقوف على **تواريخها** ، ليعلم **المتقدم** منها من **المتأخر** من الآي التي تتعلق بذلك كله ، من جهة أخرى ، وهو ما لم يشر اليه الامام الشاطبي من قريب ولا من بعيد .

٢ ـ ان **متعلَّق سبب النزول أو تاريخه** يكشف عن « **مواقف حيوية** » للرسول ـ ﷺ مُنطَلقاتُها ما تمليه من مفاهيم ومثُل ، ومبادىء وغايات تضمنها القرآن الكريم(٩٢)، فينبغي أن تُستخلص معانيها ، ومراميها ، **بظروفها الملابسة** ، لأنها تلقي ضوءاً على معاني القرآن الكريم التي تتصل بها ، أو التي **جسدها** الرسول ﷺ بواقع حيوي من مواقفه التاريخية ، لأن « **العقيدة** » **في القرآن الكريم**، وما جاء به العالَم من قيم ونظم ، كل أولئك سلوكيٌ عمليٌ ـ كما أشرنا ـ **فالعقيدة سلوكية** ، قيميَّة ، **والسلوك عقديٌ قيمي** ، اذ لا فصل ، ومواقف الرسول ﷺ **سلوكية بما هي مظهر عملي لمقتضى العقائد ، والمبادىء والنظم** ، أو قُل **للمفاهيم** ، وهذا معنى قول السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ حين سئلت عن خلُق الرسول ﷺ فقالت : « **كان خُلُقُه القرآن** »(٩٣) ولا ريب أن أخلاقَه منطلقات مواقفه ﷺ .

هذه « **المواقف** » **عناصر أثرية** ، **لا تُعرف ولا تُتصور الا بالمأثور**، فكان هذا «**المأثور**» مما يتعلق بأسباب النزول ، وبالمواقف الحيوية التاريخية للرسول ﷺ ذا أثر بالغ في « **علمية** » التفسير ، **لكونه مصدراً تاريخياً له**.

ب ـ ويتجه على الامام الشاطبي **أيضاً**، أنّ أبيَن دليل على حاجة القرآن الكريم الى « المأثور » ـ مادة للبحث والتحليل ، سواء أكان ذلك من أسباب النزول ، أم تواريخها ، مما يستلزمه المنهج العلمي في تحصيل علوم القرآن وتفسيره ـ أقول ان أبيَن دليل على ذلك ، **خصائص النص القرآني نفسه**، وأهمها خصيصتان بالغتا الأهمية والأثر في تفسير القرآن العظيم علمياً ، وهما جديرتان بالبحث والتحليل ، قد دلَّ عليهما ، قوله تعالى « نزل به **الروح الأمين** ، على قلبك لتكون من المنذرين، **بلسان عربي مبين** »(٩٤) .

ومفاد هذا ، التنويه بخصيصتين :

الخصيصة الأولى : **انــه نص سماوي غيبي ، مُوحى به** ، في المقام الأول ، فاذاكان هذا النص كلّياً ، أي **ذا مفهوم عــام ذهنيمجرد ، لا تحقق له في مواقع الوجود من حيث ذاته بل عن طريق ما صدقاته من وقائع جزئياته التي تندرج في مفهومه العام ـ وقلمنا أن منهج القرآن الكريم في بيانه للأحكام قدجاء على هذا النحو الكلي**(٩٥)الاجمالي غالباً، بحيث لا يتعلق بشخص بعينه ، ولا بواقعــةمعينة ، ولا بزمان خاص ، ولا مكان محدد ، وهذا لا نزاع فيــه ــ أقول : اذا كان الأمركذلك ، فان هذا النص المجمل الكلّيالموحى به ، قد مسَّت الحاجة الى بيان تفصيلهليمكنتنفيذه وأداؤه ، والعمل به ، **لأن الكلّي من حيث هو كلي مجمل لا يتعلق به تكليف** (٩٦)فتوقفعلى البيانوالتفصيل **توقفا كليامطلقاً،** ولا سبيل الى ذلك **الا من قبل من أنزله وحياً،**أي **من الغيب** نفسه ، فكان لزاماً أن يكــون ذلك **بالمأثور** حتماً ، اما بالقرآن نفسه ، وهوالمنقول الينا تواتراً ، مما يفيد اليقينثبوتاً، وهذا هو **تفسير القرآن بالقرآن** ، وهو أعليمراتب **التفسير حجة**(٩٧) ، **لأن مـــن** أنزل القرآن وحيــا متلوًا ، هو أعلم بمراده فيماأنزل ، سبحانه ، **وهذا بالاتفاق** ، وامــا أن يختص الله رسوله ﷺ ببيانه ، أداءً لما ناطبه الله تعالى من الوظيفــة الكبرى ، تبليغــاً وبياناً ، وتنفيذاً ، لقوله تعالى : « يا أيهــاالرسول ، بلغ ما أنزل اليك من ربك ، وان لم تفعل ، فما بلغت رسالته(٩٨) » ، ولقولهتعالى : « وأنزلنا اليك الذكر ، لتبين للناس ما نُزل اليهم (٩٩) » وهذه الوظيفة تعلقتبقسم من آي القرآن الكريم(١٠٠) ، اذ مــن الثابت أن النبي ﷺ **لم يفسر القرآن كلــه** ،بل تُـرك **قسم كبير** من القرآن الكريم قصداً دون تفسير ، تُرك للمجتهدين في كل عصر ،ليدركوه باجتهادهم ، على ما يقرره الامــام الشاطبي (١٠١) وغيره ، مما يدل علــى أن« **الاجتهاد بالرأي في تفسير القرآن** » بمايقوم على أصول ثابتة في الشرع ، قد أضحى ـكمايقول الامام الماوردي (١٠٢) ،والشاطبي(١٠٣) والقرطبــي(١٠٤) والطبري ــ قــد أضحــى**أمراً متعبداً به شرعاً** ، لا يجوز اهمالــه ولا التقاعس عن أدائه ، على ما سيأتي تفصيلالقول فيه ٠

غير أن **ما اختص الله به نبيه ﷺبالبيان، لايجوز أن يقتحمه الرأي** المحض ، **وتُطّرح السنن ، بالاتفاق** ، وهذا مما أصّله الامــامالطبري في منهج تفسيره ، تحرياً لمصادرالعلم التي تقوم بها الحجة ، وتراه يحمل الأحاديثالواردة بالنهي عن اعمال الرأي على ما يتفق وهذا الوجه ، لأن الرأي المجرد في هذا المجال،فتئات(١٠٥) على مااختص الله به نبيهببيانه، وهذا ضرب من « **الرأي المذموم** »(١٠٦) المنهيعنه شرعاً ، **تمييزاً له عن الاجتهــاد بالراي القائم على العلم** ، فهو مطلوب في مجاله ، بل**مفروض**(١٠٧) على من توافرت فيه مؤهلات التفسير ، وأدواته ، **وحصّل فروعه العلمية**،أقول هذا مما أصّله الامام الطبري أيضاً في منهجه العلمي في التفسير ، وكان تمييزهبالغالدقة ، حيث يقول ما نصّه : « والوجهالثاني ــ أي مــن وجوه تأويــل القرآن الكــريم ــ**ما خصّ الله بعلم تأويله نبيّه ﷺ دون سائر أمته ، وهو ما فيه ، مما بعباده الى علمتأويلهالحاجة ، فلا سبيل الى علم ذلك ، الا ببيــان الرسول ﷺ تأويله** ٠٠٠فاذا كان ذلك كذلك،فاحقُ المفسرين**باصابة الحق**ــفي تأويلالقرآن

الذي الى علم تاويله للعباد السبيل ـ أوضحهم حجة فيما تاوَل وفسر ، مما كان تأويله الى رسول الله ﷺ دون سائر أمته ، من أخبار رسول الله ﷺ الثابتة عنه ، اما من جهة النقل المستفيض ، فيما وجد فيه من ذلك عنه النقل المستفيض(١٠٨) ، واما من جهة نقل العُدول الأثبات(١٠٩) ، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض ، أو من جهة الدلالة المنصوبة على صحته ، وأصحهم برهانا ـ فيما ترجَم وبيَّن من ذلك ـ مما كان مدركا من جهة اللسان : اما بالشواهد من أشعارهم السائرة، واما من منطقهم ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائناً من كان ذلك المتأول المفسر ، بعد أن لايكون خارجاً تاويله وتفسيره ما تاول وفسَّر من ذلك ، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة ، والخلفِ من التابعين وعلماء الأمة(١١٠) .

ويستخلص من هذا النص الذي أدرجه الامام الطبري في مقدمة تفسيره ـ تبييناً لأصول منهجه ـ ما يوضح موقفه الدقيق من المأثور ، وما يلتزم به منه ، عُمدةً في تفسيره مما هو مستفيض النقل الذي بلغ مستوى الشهرة التي تورث علم الطمأنينة من حيث الثبوت والصدق ، بما ينفي عنه الاحتمالات الوهمية غير الناشئة عن دليل ، وبما يشهد للمفسر ـ بالتزامه به ـ بحقّيَّةِ ما تأولَ وفسر ، مما سنفصل القول فيه في مقامه .

الخصيصة الثانية للنص القرآني تستلزم تحكيم المنطق اللغوي بدلالاته اللغوية والعقلية ـ اذا أعوز المأثور .

أياً كان الشأن الحيوي الذي يتعلق به النص القرآني ـ موضوعاً وحكماً وتوجيهاً ـ من الاعتقادات أو العبادات ، أو المعاملات ،أو الآداب ، أو القصص ، قد جاء نظمه مصوغا على نحو معجز ، يتصرف في وجوه من البيان بما يحفظ لمضمونه ديمومة الهيمنة والتوجيه والحكم ، سواء فيما يتعلق بالأناسيّ ، أم الوقائع ، مما يجعل من النَّظم والمعنى وحدة كاملة لا تقبل الانفصام ، والا انبهم وجه الاعجاز فيه ، وهو ما صار اليه « الدرس البلاغي » على يد أساطينه من مثل الامام عبدالقادر الجرجاني في دلائل اعجازه(١١١) ، على ما سيأتي بيانه .

هذا ، فضلا عن أن هذا النص القرآني قد اتخذ للتعبير عن المعنى الأول المتبادر منه، لغة معربة بالحركات غالباً ، مما يتطلب من المتصدي للتفسير ، أن يكون على درجة عالية من الوعي والدقة والادراك للمعنى الأول للنص الذي يتوقف تحديده على ضوء مما يربط بين أجزائه من العلاقات التي تنهض بها حركات الاعراب ، باعتبار أن الاعراب فرع المعنى لا العكس ، بمعنى أن هذا المعنى الأول هو الذي يوجه الاعراب ، فالأصل اذن هو المعنى الذي يعيه العقل ويدركه ، معرباً عنه بالحركات غالباً ، فكان الاعراب صدى للمعنى، ومن هنا تدرك مدى صحة المنهج المتخذ في التفسير ، عند من جعل من قضايا النحو مادة أصيلة فيه ، تأصيلا وتشقيقاً وتفريعاً ، بحيث يطوّع المعنى القرآني لكل أولئك ، ثم يتيه هو في ذلك ، ضلالا بعيداً ، حتى غدا تفسير القرآن بصنيعهم هذا ، مادة لعلم النحو وقضاياه ، لا لبيان حقائق التنزيل ،واستكناه أسراره ، وبينات هداه .

ومن هنا ، ترى الامام الطبري يتخذ منهجاً آخر حيث يجعل النحو **أو الاعراب خادماً للمعنى القرآني** الذي يحتكم فيه الى العقل لا العكس ، مما جعل اقتضاء النص لاعمال الرأي ، مدخلا عقلياً أساسياً في تفسيره ، ترى ذلك **واضحاً في موقف** الامام من تفسير قوله تعالى : « والسابقون الأولون ، من المهاجرين والأنصار ، والذين اتبعوهم باحسان(١١٢) » فقد روي أن عمر بن الخطاب ، قرأ برفع « الأنصار » ولم يُلحق « الواو » في « الذين » فقال له زيد بن ثابت « والذين اتبعوهم باحسان » ٠٠ وترى الامام الطبري يقف من ذلك موقفاً جازماً غير متردد ، اذ يقول : « والقراءة على **خفض الأنصار ، عطفاً بهم على المهاجرين** ، وقد ذكر عن الحسن البصري ، أنه كان يقرأ « الأنصار » **بالرفع عطفاً بهم على « السابقون »** ثم يفصح عن رأيه بقوله : « **والقراءة التي لا أستجيز غيرها ، الخفض في الأنصار ٠٠ وأن السابق كان من الفريقين جميعاً من المهاجرين والأنصار** ٠

وهكذا ترى **الامام الطبري يعتمد المعنى القرآني المقصود أولا حيث استخلصه باجتهاده برأيه ، ثم يوجه الاعراب على أساسه ، فجعل الاعراب فرعاً من المعنى ، وخادماً له ، جازماً** غير متردد(١١٣) بحيث لا يستجيز سواه ، فكان ذلك أصلا علمياً من أصول منهجه في التفسير ، وساعده على ذلك فضل علمه « **بالقراءات** » حيث ألف كتاباً في القراءات بلغ ثمانية عشر جزءاً « وعالجها متفرقة بالنقد والتمحيص ، وفي ختام كل موضع يعقِّب الطبري بالقول المفصل المسبب(١١٤) » وسبيل ذلك ، هو الاجتهاد بالرأي على ما تقتضيه طبيعة النص القرآني ، وسيأتي مزيد تفصيل في هذه الخصيصة ، وموقف الامام الطبري منها ٠

هذا ، ومن يتتبع مواقف الامام الطبري في كشفه عن المعاني المقصودة للشارع ، وتحديدها باجتهاده برأيه ، ثم توجيه الاعراب على ضوئها ، أو تحكيمه المنطق اللغوي العام ، اذا لم ينهض من الأدلة ما يحمله على وجه دون وجه(١١٥) ، يرَ أن الامام قد اتخذ أصلا عاماً لمنهجه ، وما عداه استثناء ، احتكم اليه في التفسير ، وتشدد في التمسك به ، والتزامه له ، ذلكم هو « المنطق اللغوي » بما يتبادر منه من المعاني الظاهرة الأولى ، باعتبار أن هذا المنطق هو الأرضية الصلبة ، أو الأساس المكين الذي ينطلق منه الى التعمق في معنى النص ، ليدرك اللوازم العقلية التي تنهض بها دلالات ذلك النص نفسه ، وغايته ، ما لم يكن ثمة ـ كما أشرنا ـ من معاقد أخرى تتصل به ، ان في الكتاب العزيز نفسه ، أو في المأثور من السنة الثابتة ، أو من مأثور السلف ، فينزل ذلك المعنى على ما تقضي به تلك المعاقد ، بقوة عارضته ، وسداد رأيه ، وعميق ادراكه ، تصرف المدل العريق في تأويل حقائق التنزيل ، ولو كانت مخالفة للظاهر اللغوي ، لأن الحقائق الشرعية مقدمة على الحقائق اللغوية ضرورة ، اذ المشرع هو أعلم بمراده ، حين صرف النص عن ظاهر معناه اللغوي ، وضمّنه معنى آخر محدداً ، تبين أنه المقصود بما نصَبَ من الأدلة على مراده هذا ٠

واذا كان ثمة قسم كبير من آي القرآن الكريم ، لم يتناوله القرآن نفسه ، ولا السنة(١١٦) ، بالبيان ، فكان متروكاً قصداً من المشرع ، ليدركه المجتهدون باجتهادهم ـ كما يقول الامام الشاطبي (١١٧) لزم عن ذلك بداهة ، أن الأصل الذي يقتضيه الوضع القرآني، هو تحكيم المنطق اللغوي ،في التفسير،وهو ما التزمه الامام الطبري التزاماً قوياً متشدداً ، بما يشمل هذا المنطق من الدلالات اللغوية والعقلية التي تتضمنها طاقات النص، ما دام لم يرد في هذا المجال مأثور يكيف المعنى بما يقتضيه ، مما يعتبر تكييفاً مستمداً دليله عن صاحب الشرع ، فكان هذا استثناء من الأصل العام ، اذ ـ الأصل ـ كما بينا ، أن دلالة القرآن على معانية ذاتية ، لنزوله بلسان عربي مبين ، فكان هذا مؤيداً قوياً لسلامة منهج الامام الطبري ، ومنطقيته ، وفي القرآن الكريم لفت" قوي الى هذا الأصل ، في مثل قوله تعالى « كتاب فصلت آياته ، **قرآنا عربياً ،لقوم يعلمون**(١١٨) » وقوله عز وجل : «كتاب أنزلناه اليك مبارك" ، **ليدبّروا آياته ، وليتذكّر أولو الألباب** (١١٩) » وقوله سبحانه : «انا أنزلناه **قرآنا عربياً ، لقوم يعقلون** » وقوله عز شأنه : « نزل به الروح الأمين ، على قلبك لتكون من المنذرين ، **بلسان عربي مبين**(١٢٠) » وغير ذلك كثير ٠

هذا ، وسيأتي بيان موقف الامام الطبري من المنطق اللغوي ، باعتباره الأصل العام في منهج تفسيره ، **وحمله على أفصح معانيه ،تساوقاً مع ظاهرة الاعجاز** البياني في القرآن الكريم ، ذلك المنطق الذي **استقرت فيه الدلائل المنصوبة** من المشرع ، على المعنى المراد(١٢١) فيما لم يرد فيه **مأثور من السنة الثابتة ، أو أقوال السلف** ، بتصرف النص نفسه في وجوه البيان ٠

أما مأثور السنة ، فقد أقمنا الأدلة على أنها مصدر للعلم تقوم به الحجة ، **وأما أقوال السلف** ، فذلك مما يفتقر الى قدر من البحث والتفصيل ، والتقدير ، نتناوله فيما يلي :

ثانياً ـ مأثور السلف وتقويمه في منهج الامام الطبري ٠

ما يتجه على الامام الطبري من النقد ـ في أصل من أصول منهجه العلمي ـ من اعتبار المأثور الثابت عن السلف ، وأقوال التابعين والعلماء من بعدهم ، باطلاق ، أساساً لحجية التفسير وحقيته ، أياً كان المفسر ، وفي أي عصر وجد ، بما هو ـ في نظره ـ مصدر للعلم، لا يجوز الخروج عنه ، جملة ، من غير فصل(١٢٢) ، نفصله فيما يلي :

يتجه على الامام الطبري من النقد ، فيما يتعلق **بموقفه من « مأثور السلف»** من أنه لا يجيز الخروج عن أقوالهم ، **من الصحابة ، والأئمة والخلف من التابعين ، وعلماء الأمة**(١٢٣) » أقول يتجه على الامام في هذا الأصل العام الشامل لكل **ما أثر** عن السلف من الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم أجمعين ـ من أقوال ، أو آراء ، دون تفصيل ، أن هذا صريح في رفعه **أقوالهم عامة الى مستوى السنة النبوية ، فكان مقامهم في ذلك مقام صاحب الرسالة نفسه** من حيث ان أقوالهم واجتهاداتهم، مصدر للعلم والتشريع، تقوم به الحجة الملزمة، أقول هذا «التعميم» و«الاطلاق» ليس هو الراجح المعتمد والمستقر عند جمهور

العلماء (١٢٤) من الأصوليين والفقهاء الذين فصّلوا فيما يصدر عن الصحابة والتابعين من مأثورات ، بين ما هو صادر عن النبي ﷺ وماهو صادر عن آرائهم الذاتية ، واجتهادهم الخاص ، وهذا مقول أيضاً في علماء الأمة من بعدهم من التابعين وتابعيهم من باب أولى، فلا يصح ـ في نظرنا ـ اعتماد ذلك على اطلاقه ، أصلا في المنهج العلمي للتفسير ، لما قدمنا أن مسالة « **وجوب الالتزام** » والأخذ بآراء الصحابة الاجتهادية ، أو عدم الخروج عليها جملة ، أمر مختلف فيه منذ القدم(١٢٥) وليس متفقاً عليه ، ما دام مستندها الاجتهاد بالرأي ، وبذل الطاقة العقلية في تفهم وتعمق النص القرآني ، والوقوف على دقائقه ومراميه البعيدة ، **اذ لا يسلم رأي مجتهد فيه من الاحتمال ، فلا يكون بالتالي حجة قاطعة ملزمة** ، عملا بمقتضى الأصل العام في الاجتهاد ، من أن المجتهد يخطيء ويصيب ، أياً كان المجتهد، وفي أي عصر وجد ، اذ لا عصمة الا لله ورسوله .

وتفسير ذلك ، أن الرأي الاجتهادي ، ان في تفهم معنى النص ، أو تعليله ، أو استنباط كافة معانيه وأحكامه ودقائقه ، وما يستشرفه من أغراض ، أو في تحقيق « **مناطه** » تطبيقاً على النوازل المتجددة في الواقع المعاش ، بظروفه المحتفة ، أقول هذا الرأي الاجتهادي الذي انتهى اليه المفسر المجتهد هو « **عين الحق** » في نظره ، اذ المفروض أنه قد بذل أقصى وسعه العلمي في سبيل تحصيله والوصول اليه ، بحثاً واستدلالا علمياً أصولياً ، فلا يكون ملزماً لأحد سواه من المجتهدين ، لأنه هو « الحق » في معتقده هو ، أو الغالب على ظنه ، أنه كذلك، وليس بعد الحق الا الضلال، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ مجرد تقليد بالنسبة الى غيره ممن لم يجتهد فيه ، والتقليد ـ بما هو محاكاة ، أو قول مردد مكرور بالنسبة الى عالم مجتهد غيره ـ منهي عنه شرعاً ، لأن هذا الغير متمكن من الاجتهاد بطرقه ووسائله ، وهذا ما انعقد عليه الاجماع(١٢٦) بالنسبة الى مجتهدي الصحابة بوجه خاص ، بعضهم قِبَلَ بعض ، **فرأي الصحابي اذن ليس حجة، ولا ملزماً لصحابي مثله اجماعاً ، اذا كانا مجتهدين ، وتناولا المسالة عينها بالبحث والاجتهاد ، اذ كل ملزم بما أدى اليه اجتهاده الذي هو « عين الحق»** بالنسبة اليه كما قدمنا، ولا نعلم في هذا الأمر خلافاً ، بل هو ما نص عليه الأصوليون في مواضع عدة من موسوعاتهم، فالآمدي ، في كتابه الاحكام ـ على سبيل المثال ـ يقول ما نصه في هذا الصدد : « **اتفق الكل على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد ، لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين**، اماما كان أو حاكماً، أو مفتياً(١٢٧)» وهذا هو رأي الامام الشافعي الذي انتهى اليه في مذهبه الجديد(١٢٨) .

هذا ، واذا لم يكن رأي الصحابي ملزماً لغيره من **مجتَهِدة** الصحابة ، فلا يكون ملزماً كذلك لأحد من العلماء والمجتهدين في الأجيال المتعاقبة من التابعين ومن يليهم ، اذ **الدليل هو الدليل ، والفرق تحكم** .

على أن الامام الآمدي ، قد أشار الى مدى حجيَّة رأي الصحابي على التابعي المجتهد من بعده ، وانتهى الى أن « **المختار انه ليس بحجة مطلقا** » حيث يقول ما نصه : «واختلفوا

في كونه ـ كون رأي الصحابي ومجتهَده ـ حجةً على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين، والمختار أنه **ليس بحجة مطلقا**(١٢٩) » وهـذا هو الراجح في نظري ٠

وكذلك الحكم في مدى حجية مجتَهَدات التابعين على تابع التابعين ومن بعدهم : «فانه ـ أي مجتَهَدُ التابعي ـ **ليس بحجة علـى من بعده من تابعي التابعين**(١٣٠) وفي هذا من **حرية الرأي ، والاستقلال به** ما لا ينقضـي الاعجاب منه ٠

وعلى هذا ، **فالمأثور عن الصحابي مما للراي فيه مجال ، لا يرقى الى مرتبة السنـة المرفوعة** الى النبي ﷺ حتى يكون ملزماً ،ذلك، **لأن مقام النبوة لايدانيه مقام**، ومأثور السنة نقلٌ عن معصوم مؤيَّد بالوحي ، ومجتهَدات الصحابة والتابعين ومن بعدَهم ، من المأثور ، **هي مواطن لا تزايلها الاحتمالات** ، **لقصـور** الطاقة البشرية عن اصابة وجـه « الحق » في الواقع ونفس الأمر ٠

على أن الشارع نفسه قد قرر قصور هذه الطاقة ، بقوله ﷺ « اذا **اجتهـد الحاكم ، فاخطا ، فله اجر ،وان أصاب فله اجران**»(١٣١) وفي رواية : « من اجتهد ، فأخطأ ، فله أجر ، ومن أصاب ، فلـه أجران » والنص ـ كما ترى ـ عام ، ولم يرد من دليل **يخصصـه** ، فكان شاملا بحكمه الصحابة وغيرهم ـ رضوان الله عليهم ـ على التحقيق ٠

وعلى هذا ، فكل مجتهد سلك للاجتهاد منهجه وطريقـه العلمي ، وتزود بوسائله ، وحصَّل أدواتـه مـن الفروع العلمية التـي تتوقف عليها حجية ما انتهى اليه من مجتهَد، بعد أن يكون قد بذل أقصى وسعه العلمي في البحث والاستقصاء ، والاستدلال ، أقـول : كل مجتهد هذا شأنه ، غير مطالب بعد ،باصابة ما هو الحق في علم الله تعالى ، **لأن هذا أمـر مغيَّب** ، مما يخرج تبيُّنُه عن حدّ السَّعة ،وماكان كذلك **لايقع به تكليف ولامسئولية** ، فلو أخطأ بالنسبة الى هذا الأمر الغيبي ،لم يكن آثماً بخطئه ، لأنه ليس مخطئاً **اهمالا أو تقصيراً في** اتخاذ الوسائل العلمية اللازمة التي تتوقف على تحصيلهـا صحة الاجتهاد ، وصوابـه ، **بل لقصور الطاقة** ، والخطأ ما كان في الوسع تلافيه ، وهذا ليس كذلك ، فوضح الفرق بين **الخطا التقصيري** ، مما يكون منشؤه الجهل ،أو الاهمال ، وبين **الخطا القصوري** ، لعجـز الطاقة البشرية عن التحصيل ، ان صح هـذا التعبير ٠

وعلى هذا ، **فالمجتهد على الرغم مـن خطئه القصوري ، ماجورٌ لا مازور ، نظيـرَ ما بذل** من جهد علمي في سبيل اقامة الأدلة ،والنظر فيها ، والاستدلال بها على مجتهَده وتكييف هذا الاستدلال على ما أنتجت **الأدلة** من معانٍ وأحكام ، سالكاً في سبيل ذلك كلّه المنهج العلمي الأصولي في الاجتهاد التفسيري أو الفقهي ، وهذا في مستطاعه بداهة ، **فكان مسؤولا في** هـذا المجال فقط ، **فلا وجه** اذن للمتحرِّجين أو المتأثِّمين مـن الاقدام علـى تفسـير القرآن الكريم ، باعمال آرائهـم في نصوصه ، فيما فيـه مجال للرأي ، بحجـة تورعهم عن الخطأ ، ما داموا قد بذلوا **أقصى** وسعهم العلمي في هذا السبيل ، وهذا التورع

هو ما نعاه الامام الطبري نفسه على من لاذ به ، وكذلك الامام الشاطبي ، والقرطبي ، ولاسيما الامام الماوردي، على ما سيأتي بيانه.

ولا جرم أن الاسلام قد فتح بذلك باب الاجتهاد في التفسير على مصراعيه ، فيما ليس للكتاب ولا للسنة فيه بيان ، انْ في الاستنباط ابتداء ، أو التطبيق العملي انتهاء ، وبدا ارساؤه لمبدأ حرية الفكر من أهله ، والاستقلال بالرأي القائم على العلم ، في تحريمه أن يقلد مجتهد مجتهداً مثله ، في الموضوع محل الاجتهاد ، لما ذكرنا ، من أن ما يغلب على ظن المجتهد أنه هو « عين الحق » بالنسبة اليه ، لأنه ثمرة بحثه العلمي المتعمق الشامل للمسألة المعروضة بكافة أبعادها ، باخلاص وتجرد وموضوعية ـ يلزمه هو اتباعه ، والجهر به ، اذ لا يجوز كتمان العلم ، شرعاً ، لقوله ﷺ : « من كتم علماً يعلمه ، جاء يوم القيامة ملجماً بلجام من نار(١٣٢) ولقوله تعالى : « لتبيّننّه للناس ، ولا تكتمونه » (*) ثم حرّم عليه تقليد غيره من المجتهدين في موضوعه ، ما دام قد اجتهد هو فيه ، لأمرين :

أولهما : حملاً لهذا الغير على الاجتهاد، مادام متمكناً منه، وبالغاً مرتبته من التخصص العلمي، اذ لا يجوز للعالم تعطيل طاقاته العلمية الموهوبة أو المكتسبة ، نهوضاً بهذا المرفق العلمي الهام ، شرعاً ، في كل عصر .

الثاني : الاستقلال بالرأي ، والتمسك بما يعتقد أنه عين الحق ، بما هو عَسِيٌ أن يكون هو الحق عند الله تعالى ، وليس بعد الحق الا الضلال ، ولا ريب أن التقليد محاكاة عمياء ، والاجتزاء به أطراحٌ لما انتهى اليه اجتهاده أنه الصواب، وذلك أمارة على انهيار الشخصية العلمية ، وزعزعة كيانها ، **وليس هذا هو الشان في الأصالة العلمية عند أربابها** .

ذلكم هو تفسير تأصيل **مبدأ وجوب التزام المجتهد ، بما انتهى اليه هو من مجتهَد** ، دون أن يكون ذلك ملزماً لأحد غيره من المجتهدين ، الا أن يكون قد انتهى هو الى عين ما انتهى اليه غيره بعد نظر واستدلال ، فيكون حينئذ اتفاقاً في الرأي ، لا تقليداً ، والفرق بينهما بيّنٌ"(١٣٢) .

وعلى هذا ، تبيَّن بجلاء ـ فيما أحسب ـ أن الاسلام اذ يُرسي هذا الأصل ، فانما يوجب حرية الفكر ، **تكويناً للاصالة العلمية، في البحث والاستدلال ، والاستقلال بالراي القائم على العلم ، من أهله** ، ويحظر التقليد أو الجمود على المنقولات ، على كل مجتهد ، لتمكّنه من الاجتهاد ، وما كان الزامه بما انتهى اليه اجتهاده الا لكونه « عين الحق » في نظره ، **ولا يسوغ لعالم ان يطَّرِح ما هو الحق في معتقده** ، أو في **غالب ظنه** ، لأن هذا سبيل الضلال ، ولأن الاسلام يورث المجتهد بهذا الالزام ، روح الاعتداد بشخصيته العلمية ، وتنميتها ، ما استطاع الى ذلك سبيلا ، ولا سبيل أقوم ، من البحث العلمي الحر ، واجتناء ثمراته ، ثم ترى الاسلام يفرض عليه نشر هذا العلم الذي توصل اليه ، وايصاله للناس، لما أن كتمانه من **الكبائر** التي تستوجب العذاب الأليم ، وهذا من لوازم ترك فرض ، أو

الاستهتار بأداء واجب ، ونشر العلم سبيل الى الانتفاع منه، وتمكين من العمل به، اذ هو النتيجة العملية للبحث والاجتهاد ، **والا فلن ينفع تكلم بحق لا نفاذ له** ، على حد تعبير عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ فكان هذا الأصل من أهم أصول الحضارة الانسانية في الاسلام ، كما ترى .

نخلص من هذا ، الى أن مبدأ حرية الفكر، والاستقلال بالرأي ، قد تأصل في الاسلام ، في وقت مبكر جداً ، بما أرسى من مبدأ تحريم التقليد ، أو الاجترار في العلم ، أو الجمود على المنقول ، بل لا بد أن يصدر الرأي **بالاستدلال** ، وهو ما أرساه الامام الشافعي منذ القرن الثاني الهجري أصلا عاماً في الاجتهاد ، في رسالته الأصولية ، حيث يقول ما نصه : « **ليس لأحد دون رسول الله أن يقول الا بالاستدلال** »(١٣٣) .

فتلخص أن قول الصحابي ، واجتهاده ، فيما للرأي فيه مجال ، في تفسير ، أو فقه ، لا يعفي من النظر في الدليل ، أضف الى ذلك، تغير الظروف التي هي منشأ أدلة تكليفية أخرى قد تعارض حكم الأصل ، كما يقول الامام الشاطبي (١٣٤) ، مما يستلزم أن يكون لكل عصر مجتهدوه ، يبحثون قضاياه ، ومشاكله ، وحاجاته ، في ضوء الكتاب والسنة ، ثم امداده بالأحكام المناسبة التي تحقق له مصالحه المشروعة ، والا كان الانتكاس ، والجمود ، والتخلف ، والضلال البعيد .

وهذا الذي قدمناه ، من شأن الصحابي ازاء صحابي مثله ، فيما اذا انتهى كل منهما الى مجتهَد خاص به ، متفق عليه ، وانما الخلاف فيما اذا اجتهد أحدهما ولم يجتهد الآخر في المسألة عينها ، أيكون لهذا الأخير تقليد الأول ؟

وما يجري على الصحابة في مجتهداتهم من أحكام ، هو جارٍ على التابعين والعلماء من بعدهم ، رضوان الله عليهم أجمعين .

ومكمن الضعف فيما أصّله الامام الطبري ، من وجوب عدم الخروج عن آرائهم جملة ، هو الاطلاق ، خلافاً لما عليه جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء الذين فصّلوا بين ما اذا كان « المأثور » عن الصحابة « أمراً تعبدياً » لا مجال للرأي فيه ، فيكون في حكم المرفوع الى النبي ﷺ لأن الغالب على الظن أنهم لم يقولوه الا سماعاً منه ﷺ فلم يكن ثمرة لاجتهادهم ، اذ الفرض أنه شأن تعبُّدي محض ، كالمقدرات مما لا يعرف الا توقيفاً ، بخلاف ما اذا كان قابلا للتعليل ، لادراك أساس تشريع حكمه، أو كما يقول الأصوليون « معقول المعنى » و« الحكمة » الظاهرة التي يمكن تبيُّنها ، مما للرأي فيه مجال ، فيكون **أثراً مجتهَداً فيه**، سواء ما كان منه في نطاق النص ، أو فيما لم يرد فيه نص أصلا ، استهداء بسمت الحق، وروح التشريع ، أو كان اجتهاداً في **تطبيق** نص على الوقائع المعروضة، بظروفها القائمة، عامة كانت أم خاصة ، ولو كان هذا النص قطعي الثبوت والدلالة ، على النحو الذي رأينا في اجتهاد عمر ـ رضي الله عنه ـ في « سهم المؤلفة قلوبهم » من الزكاة ، حيث انتهى به اجتهاده الى اسقاطه عنهم ، على

الرغم من صراحة النص ، وقطعية مدلوله ،وذلك لتغير الظروف العامة في الدولة يومئذ(١٣٥) ، اذ أصبحت في عزة ومنعة وغنية عن التاليف في مواقع الوجود ، مراعياً فيذلك الظروف العامة التي تكتنف الدولة ،سياسية كانت أم عسكرية أم اقتصادية ، أم غيرذلك ٠

ب ـ هذا ، وقد كان اجتهاد «السلف» في التطبيق ، لا يقل خطراً ، وأثراً وأهمية ، عن الاجتهاد في التفهم والاستنباط ، لما يرتبط بالتطبيق الثمرة العملية من القواعد النظرية، بما يخرجها من حيز النظر والتجريد الذهني، الى الواقع الماثل المحسوس ، وتلك هي طبيعة التشريع نفسه ، من كونه حكماً ثابتاً نصاً أو دلالة ، مغيًا بغاية مرسومة ، وحكمة متوخاة، هي المقصودة للشارع أساساً في تشريع النص وحكمه ، ثم تطبيقاً عملياً لهذا الحكم على موضوعه ، بحيث يحقق مقصود الشارع من أصل تشريعه ، في حياة المجتمع ، فيصبح ذلك الحكم النظري المنوط بحكمة تشريعه ،وضعاً قائماً ذا كيان ، سياسي ، أو اجتماعي، أو اقتصادي ، أو عسكري أو غير ذلك ،وهذا النوع من الاجتهاد بالرأي في التطبيق ، قد مارسه « السلف » الصالح على نحو عملي واسع النطاق ، حكماً ، وقضاء ، وافتاء ، ابان اتساع رقعة الدولة بفضل اتساع حركة الفتح، لاتصاله بمرفق « **العدل** » في الاسلام الذي يتمثل أقوى ما يتمثل في «المصلحة العامة» للدولة ، وقد كان المجتهدون من السلف الصالح هم رجال الدولة غالباً ٠

يرشدك الى هذا ، اجتهاد عمر أيضاً في مسألة« تقسيم أراضي العراق ،على الفاتحين،» تطبيقاً عملياً لقوله تعالى : « واعلموا أنما غنمتم من شيء ، فان لله خمسه ، وللرسول ولذي القربى ، واليتامى ، والمساكين ،وابن السبيل ٠٠٠ الآية(١٣٧) » حيث امتنع عن التقسيم الذي هو مفاد ظاهر الآية الكريمة ،متبصراً بمآل هذا التطبيق مستقبلا ، وأثره على كيان الدولة ، في ظروفها القائمة آنذاك، اجتماعياً ، واقتصادياً وسياسياً ، وعسكرياً ، ترى ذلك واضحاً في تفسيره لوجهة نظره ، وتدليله فقهياً وتشريعياً على صدقها وصوابها(١٣٨) ومشروعيتها ، وظل يحاور فريقاً من كبار الصحابة في هذا الاجتهاد بالرأي في مجال النص تطبيقاً حتى أقنعهم بوجهة نظره في هذا الاجتهاد ٠

هذا ، وقد أشار الامام الشاطبي ، الى أن هذا الاجتهاد بالرأي الواقع « من السلف» على نطاق واسع ، **هو ماض الى يوم القيامة ،سداداً لحاجات الأمة اليه ، في كل عصر** ، بما ينتابها من تطور مرده سير الحياة بالناس ،باعتبار أن هذا النوع من الاجتهاد بالرأي تطبيقاً ، للظروف مدخل في التشكيل الفقهي للوقائع المعروضة ، محل الاجتهاد ، بحيث يختلف النص الملائم ، أو الحكم المناسب لها،ولو استوجب ذلك اخراجها من عموم حكم النص الذي كانت مندرجة في جزئياته ،أو قاعدته العامة، ليطبق عليها نص أو حكم آخر هو أدنى الى تحقيق العدل والمصلحة ، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون اصطلاح «الاستحسان» الذي هو خطة تشريعية ينتهجها المجتهد ،نظرياً أو عملياً ، لتحقيق ما هو **عدل ومصلحة** في ظل ظروف قائمة معينة ، وأشار اليه الامام ابن رشد في بداية المجتهد حيث يقول : **« الاستحسان التفات الى المصلحة والعدل(١٣٩)** ٠

وتأسيساً على هذا ، لم يعد ثمة من وجه تشريعي يبرر ما ذهب اليه الامام الطبري من أصل في منهج تفسيره ، يقضي بأن لا يجوز للمفسّر المجتهد ــ أياً كان ــ أن يخرج عن المأثور من الصحابة ، وذلك لما بينا من اختلاف الظروف ، حتى اذا تماثلت ، أو كان الاجتهاد قائماً على علة ثابتة لا تتغير ، لتعلقها بمصلحة انسانية ثابتة ، وجب الأخذ به بالنظر الى دليله ، لا الى ذاته ، ما لم يكن ثمة رأي آخر أقوى منه دليلا وحجة ، اذ العمل بالراجح واجب ، وهذا مؤدى قولنا ، **ان رأي الصحابي لا يعفي من النظر في الدليل ، والكل في نطاق الشريعة ــ كما قدمنا ·**

وعلى هذا ، فقد يؤدي الأخذ بالمأثور الاجتهادي عن الصحابة ، أو التابعين في مسألة معينة ، مما يكون للظروف القائمة في عصرهم ، ملحظ" أو مدخل" في استنباط ذلك الحكم ، وتطبيقه ، لضمان مشروعية نتائجه(١٤٠) ، أقول : قد يؤدي العمل به ، في ظروف مغايرة الى النقيض من تلك النتائج ، فينهار «العدل» المرتبط به ، أو المصلحة العامة التي ينبغي أن يكون منوطاً بها ، حتى كانت أساساً في تشريع ذلك الحكم ، لصيانتها وتحقيقها واقعاً ، فتبين بجلاء ، أن الالزام بعدم الخروج على المأثور ، باطلاق ، ودون تفصيل ــ على ما ذهب اليه الامام الطبري أصلا في منهجه ــ **موقع" في المحاذير ، لا محالة** ، فكان لا بد من النظر في الدليل أولا ، وهو السَّنن الذي سار عليه مجتهدو الصحابة أنفسهم ــ ولا سيما عمر ــ إمام أهل الرأي ــ رضوان الله عليهم ــ وعلى النحو الذي رأيت ، هذا فضلا عن احتمال خطأ الصحابي في الاجتهاد في استنباط أصل الحكم ، نص لعموم الحديث الذي روينا ·

جـ ــ ويتجه على الامام الطبري أيضا ، أن تفسير القرآن الكريم ــ وآياته البينات بحر" لا ساحل له(١٤١) ــ واستنباط قواعد تشريعه ــ وهي في معظمها جاءت على نحو كلي كما ذكرنا ــ ثم استخلاص حقائقه الكبرى ، وغاياته البعيدة ، عن طريق الاستقراء ، المقصود الأول من كل أولئك هو تحقيق وجودها فعلا في المجتمع البشري ، وفي كل عصر ، وذلك بالتنفيذ ، والتطبيق اجتهاداً ، أي بعد بحث وتحليل للوقائع ، وما يحتف بها من ظروف ــ وهي متجددة عبر الزمن ــ عامة كانت أم خاصة ، ولا ريب أن الاجتهاد في التطبيق قائم على أساس اعمال الرأي من أهله ، بما يكيف تلك الوقائع ، ويشكلها فقهيا ، بحيث يكفل سلامة النتائج ، وتحقيق المصالح التي هي روح التشريع ، وملاك أمره ، ومنتهى غايته ، وهذا أمر ينافي الالزام بالمأثور الاجتهادي باطلاق ، وفي عموم الأحوال ، دون تفصيل ، ودون النظر فيما ينشأ عن هذه الظروف المتغايرة من أدلة ، ربما لا تكون قد طرأت في عهد الصحابي ، والا كان تطبيقاً آليا عشوائيا غير مستبصر ، وهذا ينافي صنيع السلف أنفسهم ، على النحو الذي بينا ، حين كانوا يعملون الرأي في كل واقعة تطرأ على حدة ، ويختلفون في **الاجتهاد والتقدير** أيما اختلاف ، توصلا الى ما هو حق وعدل ومصلحة حيوية جوهرية جديرة بالتقدير والاعتبار ·

تبين لك ــ فيما أحسب ــ أن موقف الامام الطبري في هذه المسألة يحمل من أسباب الضعف ما لا يسع عالما أو منصفاً قبولها ، أو التسليم بصحتها ، يؤيد هذا قوله تعالى :

« وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول، ذلك خير وأحسن تأويلا » أي عاقبة ومآلا ، وهو ما أشار اليه الامام الطبري نفسه ، في تفسيره لهذه الآية(١٤٢) ولا نعني بالدليل الذي أوجبنا الرجوع اليه على الرغم من ورود المأثور الاجتهادي عن الصحابي، الا هذا، لأنه أسلم عاقبة ، وآمن مردًا ، والعبرة بالنتائج ـ كما يقول الامام الشاطبي(١٤٣) ـ والنظر في مآلات الافعال ، معتبر مقصودشرعاً، وعلى أساسها، يكون التكييف بالمشروعية وعدمها ، بعد تفسير النص ، وتبيين مضمونه وحكمه ، ومناطه ، وسائر دلالاته ، وغاياته ·

د ـ هذا ، وقدسبق القول، أنه اذا وجب أن يكون المأثور الثابت من السنة حجة ملزمة ، اجماعاً ، للادلة التي نهضت بكونها مصدراًللعلم في تفسير الكتاب ـ وهذا ما تستوجبه خصيصة النص القرآني نفسه من أنه **غيبي موحى به** ـ فانه لايستقيم بالنسبة الى «**المأثور**» من مجتهدات الصحابة ومن بعدهم ـ عداما ليس للرأي فيه مجال ـ أن يعتبر في حكم السنة الثابتة المرفوعة الى النبي ﷺ لما بينا ،من أنهما **مختلفان مصدراً ، فيتفاوتان حجية بالضرورة** ، لأن السنة الصحيحة الثابتة ، من آثار النبوة المعصومة الصادرة عن الوحي ، الواجبة الاتباع ، بخلاف غيرها من المجتهدات المأثورة ، أياً كان مصدرها ، بما هي مجال واسع للاحتمالات ، بدليل اختلاف الصحابة أنفسهم في المسألة الواحدة ، بل وفي النص الواحد مفردات وجملا ـ تفهماً واستنباطاً أو تطبيقاً ـ أيما اختلاف ! !

هـ ـ هذا ، ولا يقال أن ما نحن بصدد البحث فيه ، **هو تفسير القرآن ، وهذا مغاير للاجتهاد بالرأي في الفقه** ، لأنا نقول ، ان الاجتهاد بالرأي في التفسير ، فرع عن الاجتهاد بالرأي بوجه عام ، والدليل هو الدليل ·

وأيضاً ، اجتهاد الصحابة قد اتخذ من تفسير آي القرآن الكريم مجالا واسعاً لاستنباط الأحكام في الفقه ، ألا ترى الى عمر بن الخطاب، وتلميذه عبدالله بن مسعود ـ رضي الله عنهما ـ حيث ذهبا الى أن الحامل المتوفى عنها زوجها، عدتُها وضع الحمل ، طالت أو قصرت ،وقال علي وابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ تعتدُّ بأبعد الأجلين : وضع الحمل أو الاعتداد بأربعة أشهر وعشر ، ومنشأ الخلاف ، تفسير نصين عامَّين من القرآن الكريم، تعلقا بالمتوفى عنها زوجها ، وهي حامل ، حيث تعارض ظاهرهما ، ولا يتسع المجال هنا ، لبيان وجه الرأي عند كل فريق في تفسيرهما وتأويلهما على وجه ينسِّق بين النصين حكماً ، رفعاً للتعارض البادي (١٤٤) · **فالفريق الأول** ذهب الى تخصيص آية البقرة(١٤٥) بآية الطلاق (١٤٦) ، والثاني ذهب الى اعمال الآيتين معاً ، ولم ير تعارضاً بينهما ، ومعلوم ، أن اعمال الدليلين ـ ما أمكن ـ خير من أهمالهما، أو اهمال أحدهما ·

وأيضاً ، من اجتهاد عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ رأيه الذي يقضي بارث الزوجة من زوجها الذي طلقها بائناً في مرض الموت ، ما دامت في العدة ، لأنه طلاق تعسفي يقصد به **الفرار** من توريثها ، فيعامل بنقيض قصده استثناء من الأصل العام القاضي بعدم التوريث ، لانقطاع العلاقة الزوجية ،بالبينونة ·

وكذلك أفتى ابن عباس ، فيمن ماتت عن زوج وأبوين ، بأن للزوج النصف ،وللأم الثلث ، وللأب الباقي تعصيباً ، تمسكاً بظاهر قوله تعالى : « فان لم يكن له ولد ، وورثه

أبواه ، فلأمـه الثلث »(١٤٧) ، وقالزيد بن ثابت ، وبقية أعلام الصحابة : **لها ثلثمابقي بعد فرض الزوج ، نظراً للمعنى المقصودمنتشريع الحكم** : لأنها والأب ـ ذكر وأنثى ـ **ورثا بجهة واحدة** ، فللذكر مثل حظ الأنثيين، كالأولاد والأخوة(١٤٨) بمقتضى القاعـدة العامة التي أرساها القرآن الكريم بصريـح النصوص ، وغير ذلـك كثير مما هو مظهـر **لاعمال الرأي في نصوص القرآن الكريـم ،تفهما وتعمقا ، واستشرافا للمعانيالمقصودة من أصل تشريع الحكم** ، والاختلاف بينهم واقع ومشهور ، نتيجة لذلك ٠

هذا ، وقدمنا أن اعمال الرأي في القرآن ، تفسيراً ، فيما للرأي فيه مجال ، فرعءن الاجتهاد بالرأي في الشريعة بوجه عام ، والدليل هو الدليل ٠

و ـ الامام الطبري يسلّط نقـده على ما صدر من آراء عن الثقات من السلف ، المشهود لهم بالامامة في التفسير ، ويخطّئهـمأحيانا ، وتارة يصف آراءهم بالفساد(١٤٩)، لعدم استنادها ـ في نظره ـ الى أصل شرعيثابت ٠

على الرغم من اشتراط الامام الطبري ـ كما رأيت ـ شرطاً عاماً بالنسبة الى«**المأثور**» **عن أئمة السلف ، وعلماء التابعين** ، بحيث لايجيز لأي مفسر أن يخرج عن آرائهم، نراههو نفسه يسلك سبيل حرية الرأي ، **في النقد ،والتمحيص ، والتقدير ، والترجيح بالأدلـة** مسلكاً ينم عن شخصيته العلمية الجادة الموضوعية المنصفة حقاً، تحرياً للحق القرآنيوحرصاً عليه أن يناله **تحريف ، أو يستبدل به هوىً**،مما كان شائعاً في عصره ، اثر **نشوء الفـرق الدينية ، والمذاهب** السياسيـة(١٥٠) ، وقـدأشار الى ذلك في مناسبات عدة من تفسيره٠

من ذلك مثلا ، موقفه من تأويلات ذوي الأهواء ، ممن ينتمون الى تلك الفرقوالمذاهب في قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب،منه آيات محكمات هُنَّ أمُّ الكتاب ، وأُخَرُ متشابهات » (١٥١) ٠ يقول الطبري : «وأولىالقولين في ذلك بالصواب ، قول مـــن قال : معناه : ارادة اللبس ، والشبهات ، فمعنـىالكلام اذاً ، فأما الذين في قلوبهم ميل عـــن الحق ، وحيف عنه ، فيتبعون من آي الكتابما تشابهت ألفاظه ، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات ، باحتماله المعاني المختلفة ،**ارادةاللبس على نفسه ، وعلى غيره ، احتجاجاً به على باطله الذي مال اليه قلبه ، دون الحقالذي أبانه الله ، فاوضحه بالمحكمات من آي كتابه(١٥٢)** » ٠

ثم يتابع الامام الطبري قوله : « وهذهالآية وان كانت نزلت فيمن ذكرنا أنها نزلت فيه من أهل الشرك ، **فانه معني بها كل مبتدعفي دين الله بدعة ، فمال قلبه اليها ، تاويلامنه لبعض متشابه آي القرآن** ، ثم حاجَّ به أهـلالحق ، وعدل عن الواضح مـن أدلة آيـــه المحكمات ، ارادة منه بذلك ، اللبس على أهلالحق من المؤمنين ، وطلباً لعلم تأويلماتشابه عليه من ذلك ، كائناً من كان ، **وأي أصنافالبدعة** من ٠٠٠ **أهل المجوسية** ، أو كان **سبئياً أو حرورياً ، أو قدرياً أو جهمياً** ، كالذيقالﷺ فاذا رأيتم الذين يجادلون به ، فهم الذين عنى الله ، فاحذروهم »(١٥٣) ٠

ولعل هذا اللون من الاجتهاد بالرأي ـ تأويلا معتسفا فيه، أو مغرضاً ، غير موضوعي، ولا علمي ـ هو الذي حدا بالامام الطبري الى التحفظ في اعمال الرأي ، والتمسك بالمأثور من آراء السلف ، فكان موقفه هذا ، أشبه برد الفعل لما كان سائداً في عصره ، من المبالغة في التفسير بالرأي ، وتطويع المعنى القرآني ، عن طريق تفسير المتشابه من آيه ، لأغراضهم الخاصة ، وتدعيما لبدعهم الباطلة ، فكان لذلك على حذر من الاجتهاد بالرأي بوجه عام ·

غير أن رد الفعل هذا ، لما كان سائداً في عصر معين ، من الشطط ، والمبالغة ، لايصلح ـ فيما نعتقد ـ أساساً للحكم على الاجتهاد بالرأي في التفسير ، من أهله ، مصدراً علمياً موضوعياً ، تدعمه الأدلة الناهضة ·

والواقع ، أن القرآن الكريم هو الذي أرسى **مبدأ حرية الرأي العلمي ، أصلا للاجتهاد ،** بما حث على التدبر ، والتعقل ، **والتفكير** ، في العديد من الآيات الكريمة ·

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : كيف نوفق بين موقف الامام الطبري من آثار السلف على النحو الذي رأيت ، واتخاذه مبدأ حرية الرأي والاجتهاد أساساً فيما يصدر عنه من نقد ـ وهو مبدأ مستقر منذ العهد الأول ـ وبين اشتراطه شرطاً عاماً ، يحظر فيه الخروج عن أقوالهم باطلاق ، ويقف محاجزاً بين المفسّر وبين النظر في الدليل ، مخالفاً في ذلك جمهور علماء المسلمين الذين يرون أن الاجتهاد بالرأي فيما فيه مجال ، مما هو قائم على أصل ثابت شرعاً ، هـو مصدر للعلم في التفسير(١٥٤) بل أمر متعبد به شرعاً(١٥٥) ، مما يفيد **أن للعنصر العقلي المتخصص في تفهم النص القرآني ، في كل عصر ، مدخلا دلالياً معتبراً شرعاً** ، بمقتضى قوله تعالى :«ولو ردوه الى الرسول ، وأولي الأمر منهم ، **لعلمه الذين يستنبطونه منهم**(١٥٦) » وقد أورد الامام الطبري أثراً في تفسير «أولي الأمر منهم» أنهم: « **أهل الفقه في الدين ، والعقل** » (١٥٧) أي الى علمائهم المجتهدين ، لقوله تعالى: «لتبيننه للناس ، ولا تكتمونه(١٥٨) » وابداء الرأي الاجتهادي في تفسير آي القرآن ، بيان لـه ، عملا باطلاق النص ، والأمر بالتبيين ، يوجب الفرضية ، وهذا معنى كون الاجتهاد بالرأي متعبَّداً بـه شرعاً ، وهو ما أدركه المتأخرون من بعد ، كالامام الغزالي ،حيث يقول : « **ان ظاهر التفسير ، ليس هو منتهى الادراك فيه**»(١٥٩) ويقول أيضاً(١٦٠) : « فان من الآيات ما نقل فيها عن الصحابة والمفسرين خمسة معان ، وستة وسبعة ، **ونعلم أن جميعها غير مسموع** من النبي ﷺ **فيكون ذلك مستنبطا بحسن الفهم ، وطول الفكر** ، ولهذا قال ﷺ لابن عباس ـ رضي الله عنه ـ : « اللهم فقهه في الدين ، وعلّمه التأويل(١٦١) » على ما سيأتي بحثه مفصلا في موقف الامام الطبري من « **التأويل** » بوجه خاص ، و « **الاجتهاد بالرأي** » في التفسير ، بوجه عام ، أقول كيف يمكن التوفيق بين هذين الموقفين ؟ عسير جداً·

وعلى هذا فان الذي استقر عليه جمهور العلماء(١٦٢) ، من الأصوليين والفقهاء ، هو خلاف ما اتجه اليـه الامام الطبري في منهج تفسيره ، حيث حظر على المفسر المجتهد ، أياً كان ، أن يخرج عن المأثور السلفي جملة ،وباطلاق ، دون تفصيل(١٦٣) ، كما نوهنا ·

مقام الصحبة يورث رفعة القدر، وعِظَمَ الشان ، وكمال الفضيلة ، بلا نزاع ، ولكن

هذا لا يستلزم استواء المأثور عن الصحابي من الرأي ، والسنة المرفوعة الى النبي ﷺ الا بما يستند اليه رأي الصحابي من دليل قوي ، وتفصيل ذلك :

أ ـ لا نزاع أن مقام الصحبة أمر عظيم، تكمل به الفضيلة ، ويعظم به الشأن ، وتتحقق به الخيرية(١٦٤) ، من حيث الكمالات النفسية، ومكارم الأخلاق ، ولكن هذا لا يستلزم بالضرورة أن يرقى رأيه الاجتهادي ـ انْ في تفسير القرآن ، ومجال النص ، أو الاجتهاد الفقهي بوجه عام ، بما اعتمد « السلف » « الشواهد العامة » من القرآن والسنة ، في مراعاتهم لمصالح الناس المتجددة ، حيث حدث هذا في كثير من الوقائع التي لا تحصى ، مما سنأتي على ذكر بعض منها ـ **أقول ان فضل الصحبة هذا لا يستلزم أن يرقى رأي الصحابي المجتهد فيه الى مستوى السنة الثابتة الصحيحة** المرفوعة الى النبي ﷺ لما قدمنا من أنه لا يخرج عن كونه **مجتهداً غير معصوم عن الخطأ** ، وللادلة الدالة على بطلان تقليد المجتهد ، أياً كان ، بل لا بد للمتمكن من الاجتهاد ، أن يتدبر القرآن ، في كل عصر ، لعموم قوله تعالى : « أفلا يتدبرون القرآن ،أم على قلوب أقفالها » (١٦٥) واذا كانت « الخيرية » في الخلق والفضيلة ، والكمال النفسي ، لا تعصم من الوقوع في الخطأ في الاجتهاد ـ والصحابة ـ رضي الله عنهم ـ في واقع الأمر قدوة يتأسّى بهم في مسلكهم ،بما توفر فيهم من الحرص على الالتزام بأحكام الشريعة الثابتة بالكتاب والسنة ، وأخذهم أنفسهم بها ـ فانه ينبغي أن يُحمل قوله ﷺ ـ كما يقول الامام الشوكاني ـ : « عليكم بسنتي ، وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي» وقوله عليه السلام :« أصحابي كالنجوم ، بأيهم اقتديتم اهتديتم » ـ على فرض صحته وثبوته ـ على ذلك المعنى من وجوب الاقتداء بهم في مواقفهم ، ومسلكهم ، ومن ذلك ، ألا يصدر عن مجتهد أو عالم قول « الا وقد عرف دليله من كتاب أو سنة ، **كما كانوا يفعلون**» وهو ما أشار اليه الامام الشوكاني ، حيث يقول ما خلاصته : « والحق أنه ـ أي رأي الصحابي ـ **ليس بحجة** ، فان الله تعالى ، لم يبعث الى هذه الأمة نبياً ورسولا الا محمداً ﷺ والأمة كلها مأمورة باتباع الكتاب والسنة ، فمن قال انها تقوم الحجة في دين الله عزوجل، بغير دليل من كتاب وسنة ، وما يرجع اليهما(١٦٦)، فقد قال في دين الله **بما لا يثبت**، وأثبت في هذه الشريعة الاسلامية شرعا مالم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم ، وتقوّل بالغ(١٦٧) ولا يحل لمسلم الركون اليه ، ولا العمل عليه »(١٦٨) وهذا صريح في نقض ما أصّله الامام الطبري في منهج تفسيره ، بالنسبة الى آراء السلف ، من قِبَل أنه اذا انتفت الحجية الملزمة عند رأي الصحابي ، فانها منتفية أيضاً عن آراء الصحابة المتباينة ، لمكان الاحتمالات فيها !

ب ـ هذا، وقد ذهب الحنفية في مسألة حجية « رأي الصحابي » الى **التفصيل** : فان كان ما روي عنه مما **يدرك بالرأي** ، **وقد اشتهر** ،ولم يعرف له مخالف ، فهو حجة ٠

وأنت عليم بأن هذه « الحجية » مردها ـ كما نرى ـ الاجماع السكوتي ، وليس رأي الصحابي في حد ذاته ٠

ويرى الحنفية أيضاً أنه اذا لم يشتهر ، فقيل ليس بحجة ، لكون احتمال سماعه مرجوحاً ضعيفاً ، اذ الصحابي ليس ممنوعاً من الاجتهاد ، فلعله اجتهد فاخطأ ، ولا حجة مع قيام هذا الاحتمال ، فيكون الصحابي كغيره من المجتهدين ٠

وأما ان كان **مما لا يُدرك بالرأي** ، فهوحجة اتفاقاً عندهم ، لأنه لا يقول بمثله **الا « سماعاً » عن النبي ﷺ** ، فكان كالمرفوع، لالذاته، بل لكون مرده الى السماع، وهو الراجح، لا الى مجرد الاجتهاد بالرأي ·

أهم أسباب اختلاف الصحابة ، ومن بعدهم ، في فهم القرآن الكريم ، وتفسيره ، هو تصرف النص القرآني نفسه ، في وجوه الدلالات ، مما ألجأهم الى الاجتهاد بالرأي القائم على غلبة الظن ، فضلا عن أن دلالات الآيات القرآنية ليست قطعية كلها ، مما يستلزم الاجتهاد في كل عصر ، لوحدة السبب ·

وبيان ذلك ، أن الصحابة ومن بعدهم ــ رضوان الله عليهم ــ قد اتخذوا ــ في صدد تفسيرهم للقرآن الكريم ــ منهجاً تحليلياً ، يتناول تحقيق مدلولات المفردات ، أولا ، فكان منها « المشترك » بين معنيين ، أو أكثر ، مما يستلزم تعيين أحدهما مراداً للشارع ، بالاجتهاد ، وترجيحه بالدليل ، ومنها تعيين كون اللفظ مستعملا في حقيقته أو مجازه ، اجتهاداً ، كاختلافهم في أن الجد كالأب ، يحجب الاخوة من الميراث ، كما يتناول ما يبدو من التعارض الظاهري بين النصوص ، على نحو ما أتينا بمثال له ، مما يستوجب « التنسيق » بينها بما يرفع هذا التعارض البادي ، وذلك سبيله الاجتهاد بالرأي ، لأنه تصرف في المعاني لا في الألفاظ أو الاختلاف في فهم معنى الآية الكريمة كملا ، أو يتناول تطبيق النص القرآني نفسه ، ولو كان واضحاً وقطعياً على الوقائع المستجدة المعروضة ، لاختلاف « **ظروف التطبيق ومآلاته** » ــ عامة كانت أو خاصة ــ لما للظروف الملابسة من أثر في تكييف الواقعة المعروضة ، كما ذكرنا ، فيقع نتيجة لذلك الاجتهاد ، الاختلاف في التقدير ، والصحابة ــ في الواقع ــ متفاوتون ملكات ، وقدرات ، **فكان الخطأ محتملا** ، وهو ما أورده الامام السرخسي في مبسوطه ، اذ يقول ما نصه: « والدليل على **أن الخطأ محتمل في فتواهم** ، ما روي أن عمر ــ وهو امام أهل الرأي ــ سُئل عن مسألة فأجاب ، فقال رجل ، **هذا هو الصواب ، فقال عمر : « والله ما يدري عمر أن هذا هو الصواب أو الخطأ ، ولكني لم آلُ عن الحق**(١٦٩) » أي لم أقصّر في بذل الجهد في طلبه ·

وهذا هو عين مسلك أبي بكر الصديق ــ رضي الله عنه ــ ، في الاجتهاد بالرأي ، فكان يقول بعد أن ينتهي الى ما يراه راجحاً : « **فان يكن صواباً ، فمن الله ، وان يكن خطأ ، فمني** ، وأستغفر الله(١٧٠) » وكان هذا القول منه في صدد تفسيره للفظ « **الكلالة** » **في القرآن** الكريم ، فلم يكن أحد من مجتهدي الصحابة **يقطع** ، بأن ما انتهى اليه من رأي **هو الصواب**، كما رأيت ·

هذا ، وذهاب الامام الطبري الى أن الأصل عنده في التفسير ، **ألا يخرج عن آرائهم جميعا** ــ على الرغم من اختلافهم فيما بينهم في المسألة الواحدة ، أو النص الواحد ، اختلافاً بعيد المدى ــ لا تنهض به حجة ، اذ لا ينشأ من عدم الخروج عن هذه الآراء المحتملة للخطأ ، قرينة على الحق والصواب ، لأن هذا دليل عدمي ، ولا سيما اذا كانت متناقضة ، يتعذر التوفيق فيما بينها ــ كما يقول الامام الغزالي فيما نصه : « ولا ينبغي أن يُفهم منه(١٧١) أنه يجب أن لا يفسّر القرآن بالاستنباط والفكر ، فان

من الآيات مانقل فيها عن الصحابة والمفسرين، خمسة معان ، وستة ، وسبعة ، ونعلم أن جميعها غير مسموع من النبي ﷺ فانها قد تكون **متنافية لا تقبل الجمع**(١٧٢) » أقول مثل هذه الآراء المتباينة التي تستعصي على التوفيق والتنسيق فيما بينها ، مما لاتنتهض به الحجة القاطعة الملزمة، لمكان الاحتمالات ، والتضارب أو التناقض فيما بينها، ومما يؤذن أيضا بأن باب الاجتهاد في موضوعها لا يزال مفتوحا ، بخلاف ما لو صدرت هذه الآراء عن فكرة متحدة ، أو معنى محدد ، لكان اجماعا بالمعنى الأصولي ، وهو حجة قاطعة ، ومصدر للتشريع ، بل هو أقوى الاجماعات ، حجة ، لصدوره عن الصحابة ، ولكن الامام الطبري لم يخصص أصله بهذا النوع من الاجتهاد الجماعي القائم على **الاتفاق** في الرأي ، بل **أطلق** حتى الزم المفسر المجتهد ــ أيا كان ــ بعدم الخروج عن آراء الصحابة ، بل ومن بعدهم ، من علماء التابعين وتابعيهم ، ولو متخالفة أو متباينة في موضوع واحد ، في الوقت الذي لم يلزموا هم أنفسهم بذلك ــ **وهو ما لا نرى التسليم به ، قاعدة عامة في المنهج العلمي لتفسير القرآن الكريم** ، لما عرضنا من الأدلة ، فضلا عن أن جمهور العلماء ــ منذ القدم على خلافه ــ كما أسلفنا ــ وما أرى هذا الموقف من الامام الطبري ، الاصدى أو رد فعل لما وقر في نفسه ، مما كان شائعا **في عصره** من اعمال الرأي في التفسير ، تدعيما لوجهة نظر مذهبية ، أو ترويجا لفكرة مسبقة من قِبَل من ينتمون الى الفرق الدينية أو السياسية المتصارعة ، آنذاك ، مما أشار اليه هو في كثير من المناسبات ، وسقنا أمثلة لذلك آنفا ، في مواقع تفسيره لبعض الآيات ، مشددا النكير على ذوي هذا اللون من الاجتهاد الذي اعتبره منشأ الابتداع في الدين ، مما يوحي أيضا بأن موقفه هذا كان بمثابة **سد للذريعة** التقول على الله تعالى ، بالرأي المغرض ، والاجتهاد المفتعل الملفق غير القائم على العلم والموضوعية والتجرد ، كما بينا ٠

فتلخص ، أن مجتهدات الصحابة وغيرهم، من « المأثور » الذي للرأي فيه مجال ، **لاتعفي من النظر في الدليل ، حتى اذا ظهر قُدّم ، أيّاً كان المفسر أو المجتهد** ، وهو ما أشار اليه الامام الشافعي الذي تمذهب الامام الطبري نفسه بمذهبه ــ فقها وأصولا ــ أصلا عاما في التفسير ، مما أوردناه آنفا ، حيث يقول في كتابه « الرسالة » ما نصه : « **ليس لأحد دون** رسول الله ، أن يقول الا **بالاستدلال** »(١٧٣)

هذا ، ويرى الامام الشافعي أيضا ــ على الرغم من أنه يقدّر علماء الصحابة حق قدرهم في الاجتهاد ــ أن الدليل مقدّم على رأي الصحابة ، وأن ليس ثمة ما يمنع شرعا من محاجتهم في مجتهداتهم ، ليعلم مدى ماتنهض عليه من دليل ، أو ما يُقنع المنطق التشريعي من استدلال ، وهو ما أطلق عليه العلماء فيما بعد « **قوة الشرع** »(١٧٤) وروحه ، بل ترى الامام الشافعي يأنس في نفسه الكفاءة والقدرة العلمية على مغالبة مجتهدي الصحابة بالحجة والبرهان لو أنه عاصرهم ، حيث يقول ما نصه : « **كيف أترك الحديث لقول من لو عاصرتُه لحجَجْتُه** » (١٧٥) أي غلبته بالحجة والبرهان ، اذا كان يصدر في رأيه عن اجتهاد ٠

هذا ، وما كان للامام الشافعي أن يصدر عنه مثل هذا القول بالنسبة الى الصحابة ومن بعدهم ــ وهو من يقدرهم قدرهم ، ويقتفي أثر بعضهم في سنتهم ــ **لولا أنه يرى أن له حقاً**

في الاجتهاد فيما اجتهد فيه السلف الصالح أنفسهم – اذ ليس في الكتاب والسنة ما يدل على أن باب الاجتهاد قد أوصد من دون المتمكنين من الاجتهاد ، وأهله ، أو أن الاسلام قد حجر يوماً على العقل العلمي أن يفكر ، ويبحث ، ويجتهد ، بل الأدلة متضافرة وناهضة على العكس من ذلك تماماً ، وباطلاق ، كما قدمنا ، بل لم يجعل الاسلام – كما يقول الامام الشافعي – رضي الله عنه – لأحد من بعده – ﷺ أن يفسر أو يجتهد **دون استدلال** أياً كان وحتى رسول الله ﷺ لا تجد فيما سن مما ليس فيه بعينه نص من الكتاب ، الا ويرتد الى أصل فيه ، وصادر عنه ، اذ لا يعقل أن يخالف الرسول ربه : « ولو تقول علينا بعض الأقاويل ، لأخذنا منه باليمين ، ثم لقطعنا منه الوتين(١٧٦) » وفي هذا المعنى يقول الامام الشافعي : « وسن رسول الله ﷺ فيما ليس فيه بعينه نص كتاب(١٧٧) ··· ولم يسن سنة قط ، الا ولها أصل في الكتاب(١٧٨) »

أما ما كان يساور الامام الطبري من الخشية من الابتداع في الدين ، جراء الاجتهاد بالرأي ، فذلك هو الرأي المجرد المغرض المذموم شرعاً باتفاق الأئمة ، بل المحرم تحريم الكبائر – كما أسلفنا – وليس البحث فيه ، لأنا اشترطنا أن يكون الرأي علمياً موضوعياً ناشئاً عن الحجة والبرهان القوي ، وكررنا الاشارة الى أن اجتهاد الصحابي لا يعفي من النظر في الدليل ، وبدهي أن لا ابتداع حيث الحجة والبرهان القوي ، لأن الابتداع قوامه التقول ، والاختلاق ، وانشاء قواعد ومفاهيم مبتدأة لم يأذن بها الله ، وهو افتئات على حق الله في بيِّنات هداه وتشريعه ، مما يستوجب أن يتبوأ صاحبه مقعده من النار ، بمنطوق الحديث الذي روينا ، لأنه خروج عن مفاهيم الاسلام ، جملة وتفصيلا ، وهذا لا يقول به أحد ، فضلا عن العلماء ، بل يفقد التفسير معناه ووظيفته اذا سلك هذا السبيل ، لما ينبغي أن يكون عليه التفسير من المطابقة للمفسَّر ، وأن يلتزم المبيِّن حدود المبيَّن ، ابتغاء الدقة في تحري معناه المراد ، قدر الطاقة ، غير مخالف ولا مناقض ، ولا منتقص من معناه شيئاً ، والا كان تقولاً وافتراء على الله الكذب « ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون » ·

هذا فضلا عما قدمنا ، ما للظروف المتغايرة من أثر في تكييف الوقائع المستجدة التي تستوجب اعمال الرأي في التطبيق ، على مر العصور ·

على أنا قد أشرنا الى أن مقام الصحبة أمر عظيم ، يوجب الاقتداء بهم في مسلكهم ، لأخذهم أنفسهم بتعاليم الكتاب والسنة ، غير أن هذا لا يستلزم العصمة في الاجتهاد ، أو الارتقاء الى مستوى النبوة ، لعموم الأدلة الدالة على احتمال الاجتهاد للخطأ ، وعلى بطلان تقليد المجتهد اذا كان للمجتهد المقلد اجتهاد في مجتهَده الأول ، لوجوب أن يلتزم كلٌ بما انتهى اليه هو من رأي اجماعاً ، كما أسلفنا ، ولاقرارهم على أنفسهم باحتمال الخطأ في اجتهادهم ، كما رأيت ·

هذا ، وبالله التوفيق ·

– للبحث صلة –

الدكتور فتحي الدريني
رئيس قسم العقائد والأديان
في كلية الشريعة – جامعة دمشق

□ الحـواشـي :

١ ـ ولد الامام الطبري سنة ٢٢٤ هـ في مدينة آبل ـ عاصمة اقليـم طبرستان ، وتوفي سنة ٣١٠ هـ على الأرجـح ـ طبقات الشافعية ـ ج ٢ ـ ص ١٣٥ ـ للسبكي ـ طبقات المفسرين ص ٣٠ ـ للسيوطي ـ تاريخ بغداد ـ ج ٢ ـ ص ١٦٢ ـ للخطيـب البغـدادي ـ معجم البلـدان ـ ج ١٨/ ٩٤ ـ لياقوت ـ لسان الميزان ـ ج ٥ ـ ١٠٢٩ لابن حجر ـ وفيات الأعيان ـ ج ٣ ص ٣٣٢ ـ لابن خلكان .

٢ ـ طبع في المطبعة الاميرية في بولاق بمصر ـ وبهامشه تفسير النيسابوري ـ سنة ١٢٣٥ هـ ـ وطبع طبعة اخرى بمطبعة دار المعارف بمصر ـ سنة ١٣٧٤ هـ ـ بتحقيق وتعليق الأستاذ المحقق المرحوم محمود محمـد شاكر ، ومراجعـة الأستاذ احمد محمد شاكر .

٣ ـ دائرة المعارف الاسلامية ـ ج ٥ ـ ص ٣٥٠ .

٤ ـ المقدمة ـ ص ٣٨٣ ـ وما يليها ـ ضحى الاسلام ـ ج ٢ ـ ص ١٤٥ ـ للاستاذ المرحوم احمد امين .

٥ ـ جامع البيان ـ ج ١ ـ ص ٢٥٣ ـ ص ٢٦٤ ط ـ بولاق ـ مصـر .

٦ ـ المرجع السابق ـ جـ ١٥ ـ ص ٩٠ .

٧ ـ جامع البيان ـ جـ ١ ـ ص ٢٥٣ ـ ط بولاق ـ يدل على انه من الثقات ، توثيق الامام البخاري له ، على الرغـم من تشدده في شروط الرواية الصحيحة .

٨ ـ انظر مصادر علم الأصول ـ باب « الحكم الشرعي » .

٩ ـ النحل/ ٩٧ .

١٠ـ المائدة/ ٨ .

١١ـ اعلام الموقعـين ـ جـ ٣ ـ ص ١٣١ ـ وانظر الموافقـات جـ ص

١٢ـ اعلام الموقعين ـ جـ ٣ ـ ص ١١٠ ـ وقد جاء فيه : الأثر عن رسول الله ﷺ : « ان من تزوج امراة بصداق ينوي الا يؤديه ، فهو زان ، ومن ادان دينا ينوي الا يقضيه فهو سارق » اي يكون في المعنى كالسارق والزاني .

١٣ـ جامع البيان ـ جـ ٣ ـ ص ٥٥١ ـ تحقيق شاكر .

١٤ـ لقولى تعالى : « بـل الانسـان عـلى نفسه بصـيرة » القيامة/ ١٤ .

١٥ـ لا يتسع المجال في هذه المقدمة لايراد النصوص من القرآن الكريم ، والسنة المطهرة التي تنهض شواهد وادلة على كل قضية من القضايا التي اشرنا اليها .

١٦ـ لقوله تعالى : « الحكم الجاهلية يبغون ، ومن احسن من الله حكما لقوم يوقنون » المائدة : ٥٠ .

١٧ـ البقرة/ ٢٩ .

١٨ـ الأنعام/ ١١٩ .

١٩ـ لقمان/ ٢٠ .

٢٠ـ الجاثية/ ١٣ .

٢١ـ فاطر/ ٢٨ .

٢٢ـ لقوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده ، والطيبات من الرزق ، قـل هي للذين آمنوا ، خالصـة « يوم القيامة » الأعراف/ ٣٢ .

٢٣ـ الملك/ ١٤ .

٢٤ـ ق/ ١٦ .

٢٥ـ هود/ ٢ .

٢٦ـ الروم/ ٣٠ .

٢٧ـ الحج/ ٧٨ .

٢٨ـ البقرة/ ٢٢٠ .

٢٩ـ لقولى تعالى : « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ، ولكن يريد ليطهركم » المائدة/ ٦ .

٣٠ـ لقــوله تعـالى : « لا يكلف الله نفسـا ، الا وسـعها » البقرة/ ٢٨٦ .
هذا ، ومن القواعد الفقهيـة المحكمة : « المشـقة تجلب التيسير » المجلة م/ ١٧ ـ الأشباه والنظائر ـ ص ٨٤ ـ ص ٩٢ ـ للسيوطي والقاعـدة : « الحاجة تنـزل منزلة الضرورة ، عامة كانت أم خاصـة » المجلة/ مـادة ٣٢ . الأشباه والنظائر ـ للسيوطي ـ ص ٩٧ ـ ٩٨ .

٣١ـ هذه قولة عمر بن الخطاب التي وردت في رسالته التي بعث بها الى ابي موسى الأشعري وتضمنت دستورا خالدا في القضاء العادل ـ اعلام الموقعين ـ جـ١ ـ ص ٨٦ ومايليها ـ لابن القيم الجوزية .

٣٢ـ التين/ ٤ .

٣٣ـ القيامة/ ١٤ و ١٥ .

٣٤ـ انعام/ ١٤٩ .

٣٥ـ أي دون رسالة ولا تكليـف ـ و على حـد تعبير الامـام الشافعي « لا يؤمر ولا ينهى » الرسالة ـ ص ٢٥ .

٣٦ـ الأنعام/ ١٥٣ .

٣٧ـ آل عمران/ ١٠٣ .

٣٨ـ انبياء/ ٩٢ .

٣٩ـ الأنبياء/ ٣٥ .

٤٠ـ الموافقات جـ ٣ ـ ص ١٣٤٥٨ .

٤١ـ الانسان/ ٢ .

٤٢ـ يوسف يوسف/ ٣ .

٤٣ـ البقرة/ ٣٠ .

٤٤ـ البرهان في علوم القرآن : ج ٢ ـ ص ١٦٠ ـ للزركشي ـ مراسيل أبو داود ٠

٤٥ـ طبقات ابن سعد : ج ٢ ـ ص ١١٤ ـ احياء علوم الدين : ج ١ ـ ص ٣٢ وما يليها ـ الاتقان : ج ١ ـ ص ١٧٤ للسيوطي ـ جامع بيان العلم وفضله : ص ١٢١ ـ لابن عبد البر ٠

٤٦ـ مراسيل ابي داود ـ البرهان ـ : ج ٢ ـ ص ١٤٩ وما يليها ـ للزركشي ٠

٤٧ـ الموافقات : ج ٤ ـ ص ٣٣ وما يليها ـ للامام الشاطبي ٠
٤٨ـ المرجع السابق ٠
٤٩ـ الجاثية/١٨ ٠
٥٠ـ الرسالة : ص ٢٥ وما يليها ٠

٥١ـ البرهان في علوم القرآن : ج ٢ ـ ص ١٦٦ وما يليها ٠
٥٢ـ جامع البيان : ج ١ ص ٧٨ وما يليها ـ للامام الطبري ـ تحقيق الاستاذ شاكر ٠
٥٣ـ جامع البيان : ج ١ ـ ص ٧٨ وما يليها ـ تحقيق محمود محمد شاكر ـ ط ٠ دار المعارف ٠
٥٤ـ النحل/٤٤ ٠
٥٥ـ النحل/٦٤ ٠
٥٦ـ اعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥ وما يليها ٠
٥٧ـ المرجع السابق ـ لانه ـ ﷺ لا ينطق عن الهوى ـ وقد فسر الامام الشافعي اصل هذا الاتباع ـ فضلا عن الادلة ـ بانه سبحانه « بث او القى في روعه ﷺ سننه » الرسالة ـ ص ١٠٣ ٠
٥٨ـ اعلام الموقعين : ج ٣ ـ ص ٥ وما يليها ٠
٥٩ـ الرسالة : ص ٣٢ ـ تحقيق الاستاذ محمود محمد شاكر ٠
٦٠ـ اي في جملة فرائضه ، كما يفهم من السياق ٠
٦١ـ وفي نص الرسالة سننا ، وهو خطأ نحوي ـ ويقول ايضا : « وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب ٠٠ » ص ٨٨ ٠

٦٢ـ الرسالة : ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ـ ويقول الامام الشافعي : « لم يسن سنة قط ، الا ولها اصل في الكتاب » ص ٩٢ ـ المرجع السابق ٠
٦٣ـ البرهان : ج ٢ ص ١٦٠ وما يليها ٠
٦٤ـ الرسالة ـ ص ١٠٣ ٠

٦٥ـ الموافقات : ج ٤ ص ١٧ وما يليها ـ للامام الشاطبي ٠
حيث يقول ما نصه : « ان الاقتصار على الكتاب ، راى قوم لا خلاق لهم ، خارجين عن السنة ، اذ عولوا على ما بنيت عليه من ان الكتاب فيه بيان كل شيء ، فاطرحوا احكام السنة ، فاداهم ذلك الى الانخلاع عن الجماعة ، وتاويل القرآن على غير ما انزل الله » اهـ واما ما تاتي به السنة منشئة لاحكام جديدة مبتداة ، لم ترد بعينها في الكتاب ، فذلك كما اشار اليه الامام الشاطبي ، دائرا بين اصلين ، فقد نص على كل منهما ، فيكون الاجتهاد في هذه « الواسطة » الحاقا لهذا الأصل او ذاك ، على ما يترجح لديه بالدليل القوي ٠ ـ الموافقات ـ ج ٤ ـ ص ص ٣٣ وما يليها ٠
وانظر الرسالة : ص ٣٣ ـ ويقول الشاطبي ايضا : واما ما مجاله القياس من السنة ، فكذلك ، فان المقيس عليه ، وان كان خاصا ، فهو في حكم انعام معنى ، فتكون السنة المنشئة مقيسة على الخاص الوارد في القرآن» ـ الموافقات : ج ٤ ـ ص ٣٩ ٠

٦٦ـ الرسالة : ص ٣٣ وما يليها ٠

ـ قال الشاطبي : واما ما مجاله القياس من السنة ، فكذلك ، فان المقيس عليه ، وان كان خاصا ، فهو في حكم العام معنى ، فتكون السنة المنشئة مقيسة على المقيس عليه الخاص الوارد في القرآن الكريم ـ الموافقات : ج ٤ ـ ص ٣٩ ٠

٦٧ـ المرجع السابق : ج ١ ص ٢٩ ـ للسيوطي ٠
انظر اعلام الموقعين : ج ٣ ص ٥ وما يليها ـ في بحث وجوب اتباع السنة ولو زائدة عن الكتاب ٠ الموافقات : ج ٣ ص ٣٤٧ ـ يقول الامام الشاطبي ، ما نصه : « معرفة اسباب النزول لازمة لمن اراد علم القرآن » ثم ياتي بالادلة على ذلك ٠

وراجع الاتقان : ج ١ ص ٢٨ ـ للسيوطي ٠

٦٨ـ النساء/٥٨ ٠

٦٩ـ جامع البيان : ج ٨ ـ ص ـ ٤٩ ـ تحقيق شاكر ٠
٧٠ـ المرجع السابق : ج ٨ ـ ص ٤٩٣ ٠
٧١ـ الموافقات : ج ٣ ص ٣٦٦ وما يليها ـ الامام الشاطبي ٠
٧٢ـ الموافقات : ج ٤ ص ٣ وما يليها ٠
٧٣ـ انظر البرهان : ج ٢ ص ١٢٩ وما يليها في بحث : « معاضدة السنة للقرآن ـ للزركشي ٠

٧٤ـ الاتقان : ج ٢ ـ ص ١٧٩ ـ للسيوطي ـ البرهان : ج ٢ ص ١٦٠ ـ للزركشي ـ حيث جعل مصادر العلم في التفسير اربعة : والها السنة ـ ثم قول الصحابي ـ ثم مطلق اللغة ـ ثم التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع ٠

٧٥ـ الموافقات : ج ٣ ـ ص ٣٦٩ ـ للامام الشاطبي ٠
هذا ، وحجية « المنطق اللغوي » قائمة على اساس ان القرآن الكريم قد نزل على اساليب اللغـة وقوانينهـا وخصائصها في الأداء ، فكان تفسير النص القرآني على غير اساليبها ، وقوانينها ، ليس من علوم القرآن في شيء ، لا مما يستفاد منه ، ولا مما يستفاد به ـ المرجع السابق ـ ص ٣٩١ ٠
وراجع أيضا مجموع فتاوى شيخ الاسلام ـ ابن تيمية ـ ج ١٣ ـ مقدمة التفسـير ـ ص ٣٦٣ وما يليها ـ طبـع المغرب ـ وراجع البرهان والاتقان للزركشي والسيوطي فيما اشرنا اليه آنفا ٠

٧٦ـ المرجع السابق ، ج ٣ ص ٣٦٧ ٠
٧٧ـ المرجع السابق في عين الجزء والصفحة ٠
٧٨ـ المرجع السابق : ج ٤ ص ١٢ وما يليها ٠
٧٩ـ غير متعبد بالفاظه ، لانها من تعبير الرسول ﷺ ٠
٨٠ـ الحشـر/٧ ٠
٨١ـ الأحزاب/٣٦ ٠
٨٢ـ الموافقات : ج ٤ ص ٣ وما يليها ٠
٨٣ـ المرجع السابق ٠
٨٤ـ الرسالة : ص ٣٣ ـ للامـام الشافعي ـ تحقيق وشـرح احمد محمد شاكر ـ الطبعة الأولى ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٤٠ م٠ مطبعة الحلبي ـ القاهرة ٠
٨٥ـ الرسالة : ص ١٥٨ ـ ١٥٩ ٠
٨٦ـ المرجع السابق : ص ١٥٩ ٠

٨٧ـ يقول الامام ابن تيمية : « ومعرفة سبب النزول يعين عـلى فهم الآية ٠ لأن العلم بالسبب ، يورث العلم بالمسبب » ٠ مجموعة الفتاوى : ج ١٣ ـ ص ٣٣٩ ـ طبع المغـرب ـ وانظر الموافقات : ج ٣ ـ ص ٣٤٧ ـ للشاطبي ٠
٨٨ـ الاتقان : ج١ ـ ص ٢٩ ٠

٨٩ـ مصداقا لقوله تعالى : « شهر رمضان الذي انزل فيـه القرآن ، هدى للناس ، وبينات ، من الهدى والفرقان » البقرة/١٨٥ ٠

٩٠ـ راجع في لزوم معرفة اسباب النزول لمن راد علم القرآن : الموافقات ج ٣ ص ٣٤٧ ـ للامام الشاطبي ـ الاتقان ـ ج ١ ص ٢٥ ـ للامام السيوطي ـ وقد صنف ايضا كتابا في اسباب النزول اسماه « لباب النقول في اسباب النزول » ـ وراجع اسباب النزول للواحدي ٠
٩١ـ الموافقات : ج ٣ ـ ص ٣٤٧ وما يليها ٠
٩٢ـ يقول الامام الشافعي : « لانه ـ سبحانه ـ القى في روعه سنته » الرسالة ـ ص ١٠٣ ـ تحقيق شاكر ٠

٩٣ـ الموافقات : ج ٤ ـ ص ١٢ وما يليها ٠
٩٤ـ الشعراء/١٩٣ ٠
٩٥ـ الموافقات : ج ٣ ـ ص ٣٦٦ وما يليها ٠
٩٦ـ المرجع السابق ٠
٩٧ـ تفسير القرآن العظيم : ج ١ ص ٥ ـ وما يليها للامام ابن كثير ٠
٩٨ـ المائدة/٦٧ ٠
٩٩ـ النحل/٤٤ ٠
١٠٠ـ الموافقات : ج ٤ ـ ص ٤٩٢ ٠
١٠١ـ المرجع السابق ٠
١٠٢ـ البرهان : ج ٢ ـ ص ١٦٢ وما يليها ـ للزركشي ٠
١٠٣ـ الموافقات : ج ٣ ـ ص ٣٤٢ ـ الجامع لاحكام القرآن : ج ١ ـ ص ٣٧ وما يليها ـ للقرطبي ـ ٠
١٠٥ـ جامع البيان عن تاويل القران : ج ١ ـ ص ٩٢ ـ ٩٣ ـ للامام الطبري ـ تحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ـ ط ٠ دار المعارف بمصر ٠

١٠٦ـ المرجع السابق : ج ١ ـ ص ٧٧ ـ ٧٨ ـ ونص الحديث : « من قال في القرآن برايه ، فاصاب ، فقد اخطا » رواه ابو داود ، والترمذي ، والنسائي ، من حديث سهيل ابن ابي حزم القطعي ، وقال الترمذي : غريب ـ المرجـع السـابـق ٠
١٠٧ـ الموافقات : ج ٤ ص ٧٧ ـ ٧٨ ٠
١٠٨ـ اي الذي اشتهر وانتشر بما يقرب من حد التواتر ٠
١٠٩ـ اي فيما نقل نقلا افراديا او آحاديـا لم يبلغ مبلـغ الاستفاضة والشهرة ٠
١١٠ـ جامع البيـان : ج ١ مقدمـة التفسـير ـ ص ٩٢ ـ ٩٣ للامام الطبري ٠
١١١ـ دلائل الاعجاز ـ ص ١٩٠ ٠
١١٢ـ التوبة/١٠٠ ٠
١١٣ـ جامع البيان : ج ١٤ ص ٤٣٩ ـ طبعة دار المعارف ٠
١١٤ـ مذاهب التفسير : ص ١١٠ ـ ١١١ ـ جولد تسهير ـ ترجمة د٠ النجار ٠
١١٥ـ ادلى بحجته ـ أثبتها على نحـو يصل بها الى تاييـد دعواه ـ المصباح المنير ٠
١١٦ـ جامع البيان : ج ١ ص ٧٧ ـ ٧٨ ٠
١٧ـ الموافقات : ج ٣ ـ ص ٤٢١ وما يليها ٠
١١٨ـ فصلت/٣ ٠
١١٩ـ ص/٢٩ ٠
١٢٠ـ الشعراء/١٩٥ ٠
١٢١ـ راجع مقدمة تفسيره : ج ١ ـ ص ٧٧ ـ ٧٨
١٢٢ـ جامع البيان : ج ١ ـ ص ٩٢ ـ ٩٣ ـ للطبري ٠

١٢٣- جامع البيان : ج ١ - ص ٩٢ - ٩٣ - مقدمة التفسير للطبري - تحقيق محمود محمد شاكر - ط - دار المعارف بمصر .

١٢٤- الاحكام في اصول الأحكام : ج ٤ - ص ٢٠١ وما يليها - للآمدي - ط - دار المعرفة - بيروت .

١٢٥- ارشاد الفحول : ص ٢٤٣ - ٢٤٤ - ط - اولى - مطبعة مصطفى البابي الحلبي - ١٩٣٧ ، وجمهور العلماء على ان راي الصحابي ليس بحجة ، من متاخري الحنفية ، والشافعية والمالكية والحنابلة-راجع سائر كتب الأصول.

١٢٦- الموافقات : ج ٤ ص ١٢٤ - ط - دار المعرفة - بيروت- ارشاد الفحول : ص ٢٤٤ - للامام الشوكاني - الاحكام في اصول الأحكام : ج ٤ - ص ٢٠١ ص ٢٠٤ وما يليها - للآمدي .

٢٧- المرجع السابق - وهذا هو راي الامام الشافعي في الجديد - المرجع السابق .

١٢٨- الموافقات : ج ٤ - ص ٧٨ وما يليها .

١٢٩- المرجع السابق : ج ٤ ص ٢٠١ و ص ٢٠٨ - للآمدي .

١٣٠- المرجع السابق .

٣١- روي بهذا اللفظ عن الشيخين ، وابي داود ، بتقديم وتاخير ، في الجملتين - الموافقات - ج ٤ - ص ١٢٤ - ط . دار المعرفة - بيروت .

١٣٢- انظر الاحكام في اصول الأحكام : ج ٤ - ص ٢٠١ وما يليها - للآمدي .

★ المرجع السابق .

١٣٣- الرسالة - ص ٢٥ - للامام الشافعي .

١٣٤- الموافقات - ج ٤ - ص ٨٧ وما يليها - انظر ما عقده الامام الشاطبي من بحث اصولي عميق في هذا المعنى ، وعنوانه : تحقيق المناط الخاص .

١٣٥- انظر ضروبا شتى من اجتهادات الصحابة والتابعين في تاريخ التشريع الاسلامي - للخضري - وتاريخ الفقه الاسلامي - للدكتور يوسف موسى - وتاريخ الفقه الاسلامي للشيخ محمد السايس - ونظرة عامة في الفقه الاسلامي - للدكتور علي حسن عبد القادر وغيرهم في هذا الموضوع .

١٣٦- راجع تاريخ التشريع - للخضري - وتاريخ الفقه الاسلامي - للدكتور يوسف موسى - في موضوع اجتهاد الصحابة .

١٣٧- الأنفال/٤١ .

١٣٨- المرجع السابق .

١٣٩- بداية المجتهد : ج ص لابن رشد .

١٤٠- تناولت مصادر علم الأصول . بحث « تحقيق المناط » في موضوع القياس ، بحثا مقتضبا ، اقتضاه اتمام البحث في فروع هذا الموضوع ، على ان اصوليي الحنفية، قد بحثوه في موضوع « الدلالات » واطلقوا عليه لفظ « الخفي » ولم يكن منشأ « الخفاء » عندهم هو « النص » نفسه ، بل تطبيقه على الوقائع التي اعتراها تغير في الاسم ، أو المقومات ، أو مما ينجم عنه اشتباه في مدى شمول النص المراد تطبيقه عليها ، أو لاختلاف الظروف ذات الأثر البين في مآل هذا التطبيق - راجع التوضيح مع التلويح - لصدر الشريعة - بحث الدلالات ، وراجع الموافقات - ج ٤ - ص ٨٩ -وما يليها- للامام الشاطبي وراجع كتابنا « الفقه المقارن » بحث تحقيق المناط .

١٤١- مصداقا لقولى تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي ، لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ، ولو جئنا بمثله مدداً » الكهف/١٠٩ .

١٤٢-

١٤٣- الموافقات : ج ٤ ص ١٩٦ وما يليها .

١٤٤- وكان وجه التنسيق مختلفا فيه ، فمنهم من ذهب الى انه يكون بنسخ احد الدليلين ، على اعتبار ان المتاخر ينسخ المتقدم في القدر الذي تعارضا فيه ، فعدتها وضع الحمل ، وذهب الآخرون الى اعمال الدليلين ، فتعتد بابعد الأجلين ، ايهما اطول ، عدة الوفاة ، أو وضع الحمل ، واعمال الدليلين خير من اهمال احدهما .

١٤٥- قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ، ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا » البقرة/٢٣٤ .

١٤٦- قوله تعالى : « واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن » الطلاق/٤ - ومعنى تخصيص آية البقرة بآية الطلاق ، أن يجعل حكم الاولى مقصوراً على المتوفى عنهن أزواجهن غير الحاملات ، واما المتوفى عنهن ازواجهن الحاملات ، فتطبق عليهن آية الطلاق ، فتكون عدتهن المدة التي تنتهي بوضع الحمل فقط ، طالت او قصرت، وهذا هو راي ابن مسعود - نهاية المحتاج : ج ٧ ص ١٤٥ - للرملي .

١٤٧- النساء/١١ .

١٤٨- تاريخ الفقه الاسلامي : ص ٤٥ - ص ٤٦ - الشيخ محمد علي السايس .

١٤٩- جامع البيان : ج ١ ص ٢٥٣ - و ج ١٥ - ص ٩٠ - طبع بولاق .

١٥٠- جامع البيان : ج ٣٠ - ص ١٣٤ .
١٥١- المرجع السابق : ج ٢٣ ص ٦٩ - وص ١١٨ - طبع بولاق .
١٥٢- جامع البيان : ج ٦ ص ١٩٧ - ١٩٨ - تحقيق شاكر .
١٥٣- المرجع السابق .

١٥٤- راجع في هذا الموضوع بحثا مفصلا للكاتب في مجلة «نهج الاسلام» التي تصدرها وزارة الاوقاف في الجمهورية العربية السورية - بعنوان « الاجتهاد » بالراي في التفسير ، مفهوما وحكما» السنة الرابعة - العدد الرابععشر - ذو الحجة ١٤٠٣ هـ وراجع الموافقات : ج ٣-ص ٤٢١ للشاطبي - والبرهان ج ٢ - ص ١٦٠ وما يليها للزركشي واحياء علوم الدين : ج ١ - ص ١٢٩ - للغزالي .

١٥٥- الامام الماوردي - فيما اورده الامام الزركشي - في المرجع السابق .

١٥٦- النساء/٨٣ .
١٥٧- ج ٨ - ص ٥٧٢ - تحقيق شاكر .
١٥٨- آل عمران/٨٧ .
١٥٩- الاحياء : ج ١ ص ١٢٩ .
١٦٠- المرجع السابق .

١٦١- والحديث رواه البخاري - واحمد وابن حبان والحاكم، وقال صحيح الاسناد .

١٦٢- المرجع السابق - ارشاد الفحول - ص ٢٤٣ - ص ٢٤٤ للامام الشوكاني - المبسوط ج ٢ - ص ١٠٧ - للامام السرخسي .

١٦٣- جامع البيان : ج ١ - ص ٩٢ - ٩٣ للطبري .

١٦٤- لقوله تعالى « كنتم خير امة اخرجت للناس ، تامرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر » فان كانت خاصة بالصحابة - رضوان الله عليهم - فقد تم الاستدلال ، وان كانت عامة ، فلا شك ان الصحابة يدخلون في حكمها دخولا اوليا . ولقوله تعالى « وكذلك جعلناكم امة وسطا، لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا » ومفاد الآيتين الكريمتين وصف الصحابة بالافضلية والخيرية ، وبالعدالة والاستقامة وهذا يفيد وجوب الاقتداء بهم .

١٦٥- ومفاد هذا ، التاسي بهم في مواقفهم تجاه الشريعة ، وفي مسلكهم الاجتهادي في البحث والاستدلال ، وفي حرصهم على الوصول الى الحق ، وبذل الجهد في طلبه، والالتزام بتنفيذه ، والعمل بمقتضاه ، فضلا عن الاقتداء بهم فيما يصدرون عنه من مواقف وتصرفات مصدرها الفضائل الكاملة والخلق الرفيع - ارشاد الفحول - ص ٢٤٣ - ٢٤٤ - للشوكاني .

١٦٦- من المصادر الاخرى ، الاجماع والقياس ، وكالخطط التشريعية في الاجتهاد بالراي ، من المصالح المعتبرة التي تعتمد الاصول العامة في الشريعة .

١٦٧- يشير بقوله : « تقول بالغ » انه من الكبائر ، لان التقول على الله تعالى ، اي نسبة قول اليه سبحانه كذبا وافتراء، قد سلكه الله تعالى في الفواحش ، والبغي بغير الحق ، والاشراك بالله ، لقوله تعالى : « قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والاثم ، والبغي بغير الحق ، وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا . وان تقولوا على الله مالا تعلمون » .

١٦٨- ارشاد الفحول - ص ٢٤٤ - للشوكاني .

١٦٩- المبسوط : ج ٢ - ص ١٠٧ - وراجع ايضا شرح الباجي على الموطا : ج ٦ ص ١٤٢ فيما يعرض من اختلافهم في فهم السنة في ضوء تغير الزمن والظروف ، مما يستوجب اختلاف حكم المسالة الواحدة - واساس ذلك في اجتهادهم ، توخي المصلحة التي هي مقصود الشرع .

١٧٠- اعلام الموقعين - ج ١ - ص ٦٢ - وقوله « فمن الله » اي بتوفيقه تعالى .

١٧١- الضمير في « منه » راجع الى الحديث » من فسر القرآن برايه فليتبوأ مقعده من النار » رواه البخاري - وقد حمله الامام الغزالي على معنى تطويع القرآن لتدعيم الاغراض الشخصية او المذهبية للمفسر ، اذ يقول - رضي الله عنه - وهو - اي معنى الحديث - أن يكون غرضه - غرض المفسر - ورايه تقرير امر وتحقيقه ، فيستجر شهادة القرآن اليه ، ويحمله عليه » الاحياء - ج ١ - ص ٣٧ .

١٧٢- المرجع السابق .
١٧٣- الرسالة ص ٢٥ - للشافعي .
١٧٤- البرهان : ج ٢ ص ١٦٠ وما يليها - الزركشي .

١٧٥- انظر الموافقات : ج ٤ - ص ٧٨ - للشاطبي .
١٧٦- الحاقة/٤٣ - ٤٦ .
١٧٧- الرسالة : ص ٨٨ .
١٧٨- المرجع السابق - ص ٩٢ .

ثبت المصادر والمراجع

١ ـ جامع البيان عن تاويل آي القرآن .... للامام محمد بن جرير الطبري
٢ ـ تفسير القرآن العظيم .... للحافظ ابن كثير
٣ ـ الجامع لاحكام القرآن .... القرطبي
٤ ـ الرسالة .... للامام الشافعي
٥ ـ المبسوط .... للسرخسي
٦ ـ المستصفى .... للامام الغزالي
٧ ـ احياء علوم الدين .... للامام الغزالي
٨ ـ الاحكام في اصول الاحكام .... للآمدي
٩ ـ كشف الأسرار على اصول البزدوي .... عبد العزيز البخاري
١٠ـ التلويح على التوضيح .... للتفتازاني
١١ـ الموافقات في اصول الشريعة .... للامام الشاطبي
١٢ـ التحرير وشرح التيسير ....
١٣ـ جامع بيان العلم وفضله .... لابن عبد البر
١٤ـ ارشاد الفحول .... للامام الشوكاني
١٥ـ الخراج .... للامام ابي يوسف
١٦ـ فتح الباري .... لابن حجر العسقلاني
١٦ـ المنتقى شرح الموطا .... للباجي
١٧ـ الأموال .... لأبي عبيد
١٨ـ مجموعة الفتاوى .... للامام ابن تيمية
١٩ـ أسباب النزول .... للواحدي
٢٠ـ لباب النقول في اسباب النزول .... للسيوطي
٢١ـ الاتقان في علوم القرآن .... للسيوطي
٢٢ـ الأشباه والنظائر .... للسيوطي
٢٣ـ الأشباه والنظائر .... لابن نجيم
٢٤ـ البرهان في علوم القرآن .... للزركشي
٢٥ـ طبقات الشافعية .... للسبكي
٢٦ـ طبقات المفسرين .... للسيوطي
٢٧ـ الطبقات الكبرى .... لابن سعد
٢٨ـ تاريخ بغداد .... للخطيب البغدادي
٢٩ـ معجم البلدان .... لياقوت
٣٠ـ لسان الميزان .... ابن حجر العسقلاني
٣١ـ وفيات الأعيان .... لابن خلكان
٣٢ـ المقدمة .... ابن خلدون
٣٣ـ الفهرست .... لابن النديم
٣٤ـ المفردات في غريب القرآن .... للراغب الاصفهاني
٣٥ـ مقدمة في التفسير على هامش تنزيه القرآن عن المطاعن .... للراغب الاصفهاني
٣٦ـ اعلام الموقعين .... لابن قيم الجوزية
٣٧ـ دلائل الاعجاز .... عبد القاهر الجرجاني
٣٨ـ الفكر السامي .... للحجوي
٣٩ـ الفقه المقارن .... للدكتور الدريني
٤٠ـ دائرة المعارف الاسلامية ....
٤١ـ ضحى الاسلام .... للاستاذ احمد امين
٤٢ـ مذاهب التفسير .... للمستشرق جولد تسيهر
ترجمة الدكتور عبد الحليم البخار
٤٣ـ الأشباه والنظائر .... للسيوطي
٤٤ـ مناهل العرفان .... للزرقاني
٤٥ـ الأشباه والنظائر .... لابن نجيم
٤٦ـ التفسير والمفسرون .... للشيخ الذهبي
٤٧ـ المناهج الاصولية .... للدكتور الدريني
٤٨ـ نظرة عامة في تاريخ الفقه الاسلامي .... الدكتور علي حسن عبد القادر
٤٩ـ تاريخ الفقه الاسلامي .... للشيخ محمد السايس
٥٠ـ تاريخ الفقه الاسلامي .... الدكتور محمد يوسف موسى
٥١ـ تاريخ التشريع الاسلامي .... للشيخ محمد الخضري
٥٢ـ تعليل الأحكام .... للشيخ مصطفى شلبي
٥٣ـ محاضرات في اصول الفقه الاسلامي .... للشيخ مصطفى شلبي
٥٤ـ مناهج تجديد .... الأستاذ امين الخولي

المعاجم

آ ـ لسان العرب .... لابن منظور
د ـ المصباح المنير .... للفيومي
ب ـ اساس البلاغة .... للزمخشري
ج ـ القاموس المحيط .... للفيروز آبادي
هـ ـ مختار الصحاح .... للرازي

مُشكلة الحُريّة

بَين المذاهب الفلسفية والموقف الإسلامي

د. محمد سعيد رمضان البوطي

مشكلة حرية الانسان ، من أهم المشكلات التي عالجها علماء الفلسفة والأخلاق ، قديماً وحديثاً • ولا ريب أن من أهم العوامل التي أضفت الأهمية على هذه المسالة ، شدة صلتهابحياة الانسان الفردية والاجتماعية •

كما أن مسالة الحرية هذه ،بقيت ، على الرغم من شدة اهتمام الفلاسفة بها ، وكثرة معالجتهم لها ، أكبرمعضلة تابت على كل الحلول والاقتراحات التي تطارحها الفلاسفة ، فيمختلفعصورهم، وعلى تنوع مذاهبهم واتجاهاتهم!• لقد بقيت آراؤهم واقتراحاتهمبصددها معزولة ومحصورة على صعيدالأقوال وفي بطون الكتب ، وظل واقع المجتمعات الانسانية بعيداً عنها ، غير عابىء بها ، حيث سارت الحرية الانسانية متلونة ومتأثرة بأسباب وعوامل أخرى ، كانت في كثير من الأحيان عواملعشوائية كيفية ، لم تنسقها أي ارادة واعية طبق منهج أو قرار مدروس •

ولست الآن بصدد عرض مذاهب الفلاسفة وصراعاتهم ، حول تحديد معنى الحرية الانسانية وعلاقتها بالسلوك الانساني ، وبيان مواقفهم المضطربة من نقيضها الذي مازال يتربص بجوهرها ، وينتقص من أطرافهاوهو الذي يسمونه الضرورة أو الحتمية ،بكلا قسميها : الداخلية ، والخارجية •• أقول :لست الآن معنياً بعرض شيء من هذا كله • فهو لا يمت الى الهدف الذي أقمت هذا البحثعلى محوره بأي سبيل •

وانما المهم في هذا المقام ، أن نتبين المشكلة التي اليها مرد اضطراب الفلاسفة في هذا البحث ، والمعضلة التي هي سر عجزالمجتمعات الانسانية عن العثور على أي ثمرة أو حصيلة للكلام الطويل الذي أنشؤوه ، والجدل المتشعب الذي خاضوا غماره ، خلال قرون متطاولة امتدت الى هذا العصر •

والذي يعنيني من ابراز هذه المشكلة ، هو أن نعوّد أنفسنا ، اذا أقبلنا على دراسة موضوع ما ، في فن من الفنون ، لا سيما الفلسفة ، أن نحاذر جيداً ، من أن نضل في شعب الكلام ووراء متاهاته ، بحيث ننسى حجم المسألة واطارها الذاتي ، فان من استدرجتّه تعاريج الجزئيات ، حتى خاض في تشقيقات الكلام ، واستغرق في متابعة التحليلات المتعارضة ، خليق به (في غمرة شتاته الذهني) أن يتوهم الاضطراب الحائر في جنبات البحث تعمقاً منهجياً في لبه وجوهره · فلا يعود من كل ما قرأه وتأمله الا بالدهشة والانبهار ، من جراء ذلك التحليل الذي أسلمه الى أشتات من الفرضيات التي نبهته بدورها الى أنواع من المشكلات !·· ولعل مثل هذا الباحث يمضي وقد اقتنع من الفهم السليم بتلك الدهشة التي بهرته ، واطمأن الى أنه قد وقع على كلام علمي عجيب ، لا بد أنه الحق الذي يجب المصير اليه ، وأنها الحقيقة الراسخة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها !···

وانما العاصم من الوقوع في فلك هذا الاستدراج والضياع ثم الانبهار ، أن يبقى الباحث المتأمل متذكراً ومتصوراً حجم المسألة التي يعكف على دراستها ، أي حقيقتها الكلية واطارها الشامل الذي يفصلها عن كل ما قد يلتبس بها · فعندئذ لا يعجز الباحث الواعي عن التنبه الى الفرق بين طبيعة التحليل العلمي الذي يدنو بصاحبه شيئاً فشيئاً الى كشف خوافي المسألة وحل معضلاتها ، وطبيعة الحيرة في موضوع مغلق الأطراف ، تطوف من حوله ــ الى غير ما نهاية ــ الفروض والاحتمالات ·

واذا تبين لنا أن كل ما خلّفه الجهد الفلسفي ، قديماً وحديثاً ، من مذاهب وآراء عن حرية الانسان وما يكتنفها من ملابسات ويقف في طريقها من عقبات ، ليس الا تعبيراً واضحاً عن المشكلة التي استعصت على الحل ، وليس بحال من الأحوال كشفاً عن أي خافية فيها ووصولا الى أي حقيقة علمية عنها ــ أقول: اذا تبين لنا ذلك ، نكون قد تجاوزنا نصف الطريق الى بلوغ الحل الصحيح لهذه المعضلة ، لأن معرفة المشكلة (أي ادراك أنها مشكلة) تساوي كما يقولون اجتياز نصف الطريق الى حلها ·

ويحين لنا عندئذ أن نصغي الى الحل الذي تقدم الينا به الاسلام ، ذلك الحل الذي يشعر به المسلم الذي وعى اسلامه ، في سلوكه وممارسته العملية للحياة ، ولكن قلما يلتفت اليه أولئك الذين يأملون أن يصلوا الى الحل العلمي والواقعي ، من خلال الاصغاء الى آراء الفلاسفة وعلماء النفس والأخلاق ·

★ ★ ★

ونبدأ الآن فنسأل :

أين تكمن المشكلة التي أعجزت الفلاسفة ان يتفقوا على مذهب في تفسير حقيقة الحرية، وفي توضيح سبيلها العملي أمام الناس ؟

تكمن هذه المشكلة فيمايلي : على الرغم من أن جميع الفلاسفة اتفقوا على أن الرغبة في (اللا قيد) حيال اختيارات الانسان ، بصدد سلوكه الظاهري ونشاطاته الفكرية والباطنية ، شعور أصيل في كيانه ومطلب أساسي في حياته ، فانهم رأوا أن هذا الشعور يتصادم هو وعدة حقائق ثابتة ، لا مفر من الاعتراف بها ولا جدوى من انكارها ، ثم انهم لم يهتدوا الى سبيل سليم لاقامة توازن منسجم متكافىء بين هذا الشعور الأصيل الذي لاينكر، وتلك الحقائق التي لا مفر منها ٠

فهو يتصادم أولا هو وما يسمونه بالضرورة أو الحتمية ، سواء ما كان منها داخلياً يشعر به الانسان في أعماق كيانه ، وما كان منها خارجياً يتمثل في قوانين الطبيعة وأحكامها الثابتة الصارمة ٠

وهو يتصادم ثانياً مع القيم ، على اختلاف الناس في فهم جوهرها وموازينها ، فان مصدرها ـ مهما اختلفت وتطورت ـ ثابت لا يتبدل ، ألا وهو الوضع الاجتماعي الذي لا بد أن ينضوي تحته الانسان ٠

وهو يتصادم ثالثاً مع أنظمة الحكم وسياسة الدولة ، أياً كان شكل هذا الحكم ، وأياً كان المذهب السياسي المتبع ، اذ هي لا يمكن أن تنهض الا على نوع من الضبط والتقييد٠

فهذه المقابلات المتعارضة المتقاومة ، هي لب المشكلة التي وقف عندها الفلاسفة قديماً وحديثاً ٠ ثم لم يجدوا سبيلا الى حلها أو اجتيازها ٠ وما تدور بحوثهم ومسائلهم عند الحديث عن الحرية الا على محور هذه المشكلة، وما تفرقوا أوزاعاً وتشتتوا بين الفرضيات والآراء المتنافرة في شأنها ، الا أملا في العثور على حل يكمن هنا أو هناك ٠

قد يقول بعض الدارسين ، أن السعي الى فهم معنى « الحرية » بحد ذاتها ، يصطدم بمشكلة أسبق ومعضلة أكبر٠ اذ ضلت تحليلات الفلاسفة بين احتمالات كثيرة شتى للمعنى المراد بالحرية ٠٠ ترى هل المقصود بها حرية التنفيذ الفعلي ، أي دون قسر من أي قوة باطنية كالأهواء والعواطف ٠٠ ثم هل المقصود بها ما يأتي من التصرفات والأفعال بسائق الارادة المطلقة ، أم بما هو أخص من ذلك، وهو عامل المحبة والرضا ؟٠٠ وهل ينبغي أن تكمن خلف سلطان الحرية باعث يوجهه ويختار له ، أم ان الحرية هي تلك التي تكون طليقة من قيد أي باعث ؟ ولا بد أن يقال عندئذ : ولكن فما الفرق اذن ، بين الحرية والعبث ، وهل بمقدور الانسان المفكر العاقل أن يتمتع بحرية لا باعث لها ؟٠٠ ولقد انتهى بعضهم من ملاحقة هذه التصورات والتأمل فيها الى الاقتناع بأن الحرية وهم باطل وسراب لاوجود له ، من هؤلاء ليبنتس Leibntz وسبنيوزا ، وكثير من الفلاسفة الرواقيين ٠

ولكنا نؤثر أن نسقط هذه المشكلة عن النظر والاعتبار ٠ اذ هي مشكلة نظرية واعتبارية مجردة ، لاسلطان لها الا في نطاق الأخيلة والمحاكمات الفكرية المجردة ، أما على صعيد الواقع المحسوس فانها تنحسر نهائيا ٠٠ اذ الحرية شعور ثابت لا مجال للامتراء به ، قبل أن يكون فكرة ذات ضوابط وحدود ٠ وعجز الفكر عن تحديدها لا يلحق أي شك في وجودها٠

غير أن المشكلة الحقيقية التي تنعكس على الواقع ·· الواقع الفردي والاجتماعي، هي مشكلة البحث في جواب علمي سليم عن السؤال التالي: كيف أوفق بين حريتي الذاتية، من جهة ، وكل من الضرورات القائمة والقيم المرعية والانضباط بأنظمة الدولة ومقتضيات القانون ، من جهة أخرى ؟·· بل ان جزءاً كبيراً من تلك الحيرة في فهم معنى الحرية وضبطها ، ليس الا واحداً من آثار العجز عن التوفيق بين هذا التعارض الذي ألمحنا اليه ·

ولنستعرض الآن موجزاً من مظاهر الاضطراب والحيرة الناتجين عن هذا العجز ،لدى الفلاسفة قديماً وحديثاً ·

آثرت طائفة كبيرة من الفلاسفة الاهتمام بالشعور الداخلي للانسان ، والذي يلح على اثبات حقيقة أنه مفطور على أن لا ينصاع الا لرغبته الذاتية وارادته الطليقة من كل قيد ، وأهملت في سبيل ذلك النظر فيما يسمى بالضرورات القائمة في وجه هذه الرغبة · وأصرّت على أن لا ضرورة في هذه الحياة أسمى من أن يحقق الفرد لنفسه سعادته الشخصية الخاصة به ، لا كما يريدها فقط ، بل كما يحبها ويهواها أيضاً · وكان لسان حال هذا الفريق يغري الانسان أن يبذل قصارى جهده في تحطيم سدود الضرورات التي تقف أمامه بكل ما يمكنه من جهد ، ودون النظر الى الأضرار التي قد تنتج عن ذلك · فانها ـ من وجهة نظرهم ـ مهما كانت أضراراً جسيمة ، لن تكون أكثر جسامة من ضرر ذبول الحرية الانسانية داخل كيان الانسان · ومن أقدم فلاسفة هذه الطائفة أبيقور (٢٣٠ ت ق· م) ويؤيده من فلاسفة العصر الحديث الفيلسوف الانكليزي هوبز (١٦٧٩ ت) · ولعلنا لا نخطىء ان قلنا أن هذا المذهب يشكل النواة الخفية الأولى للمذهب الوجودي الذي لا يقيم وزناً لما وراء الوجود الفردي للانسان، والمتمثل في الذات التي لا تنبثق بتمامها وكمالها الا من الممارسة الفعلية لكامل حريتها المطلقة ·

وآثرت طائفة أخرى المثول بخضوع واستسلام أمام الضرورات الكونية التي تترسخ جذورها في داخل النفس الانسانية ، ثم تنتشر فروعها وأغصانها بمظاهر شتى في المجتمعات الانسانية على اختلافها · قالوا : فاذا كانت الضرورات الماثلة أمامنا تتصل بجذور راسخة في أعماق نفوسنا ، فان ارادتنا الذاتية ماينبغي أن تكون متشاكسة مع مقتضيات تلك الجذور الراسخة ، ولا يمكن الا أن تحصر الارادة نشاطاتها في ظلال تلك الشجرة الثابتة الضاربة بجذورها في أغوار النفس · ومن أقدم من نادى بهذا الرأي الفيلسوف اليوناني سقراط (٣٩٦ ق·م) وتلميذه الوفي أفلاطون(٢٤٨ ق·م) وثلة من الفلاسفة الرواقيين الذين جاؤوا ن بعدهم ، وقد بالغ بعض أتباع هذا المذهب ، حتى انجرفوا في وهم أن الحرية كلمة لا طائل تحتها ولا مضمون لها ،وأن الانسان مسوق في جميع تصرفاته وأفكاره تحت سلطان أنظمة صارمة لا مفر منها ·وليس هذا الذي يشعر به الانسان مما يسمى ارادة أو اختياراً الا جزءاً من هذا النظام الصارم ذاته ، وانما صاحب الحرية الوحيد في الكون هو الله عز وجل · وقد قلنا ان ممن ذهب الى هذا الرأي سبينوزا وليبنتس ·

ولسنا الآن بصدد البحث في مفهوم الضرورة من حيث أساسها الكلي عند أصحاب هذا المذهب الثاني · غير أنه لا بد من الاشارةالىأن فكرة القضاء والقدر ، كان لها تأثير كبير في اعطائهم الضرورة هذه الأهميــة الكبرىوالسلطان العظيم ، وأكثر ما دار من النقاش بين الأبيقوريين والراوقيين حول هذين الرأيين المتعارضين ، انما كان يتمحور حولمسألة القضاء والقدر · غير أننا سنجد عندمانصغيالى الحل الاسلامي لمشكلة الحرية هــذه ، أن التصور اليوناني لمسألة القضــاء والقدر ،تصور خاطيء ينبعث من الوثنية اليونانيــة ممزوجاً بقدر كبير من الايمان بالله على طريقة بعض المذاهب الدينية لا سيما بالنسبــة لمسألة الخطيئة ·

أما فريق ثالث فقد بذلوا جهداً كبيراً لاختيار حل وسط ، وعملوا كل ما في وسعهم لاقامة لون مقبول من التناسق والتوفيق بينالحرية الانسانيــة والضرورات التي لا مفر منها ·· واستعانوا لاقناع خصومهم بقدر غيريسير مــن الكلام الخطابي والتوفيق الخيالي فقالوا مثلا : ان الضرورة هي المناخالطبيعيللحرية أي هي الأرضية التي لا يستبينشكل الحرية الا عليها · وقالوا : ان الحريةلاتكونبدون اختيار ، والاختيــار لا يتم الا ضمن حدود الممكنات ، ولا تتحدد الممكنات الا حيثتحيــط بهـــا الضرورات ، أي الواجبــات والمستحيلات ·· وقالوا : ان الحرية هي ترويض الانسان ذاتــه أن لا يتحرك الا ضمــن دائرة ما تقتضيه السنن الكونية · وذلك عنطريق التجارب المتكرر التي لا بد أن تحدد له أخيراً معالم الطريق الذي لا يستقيم السيرالا في داخله · فالحرية هي المصباح الذييرى الانسان على هديــه حدود الممكنات ليضبطنفسه بها ·

ونحن نقول : ان هذا الكلام مقبولعندما ننطلق من اليقين بأن الانسان يتمتعبحرية نسبية محدودة · ثم ان هذه النسبية تتسعوتضيق حسب الأحوال والظروف · وعندئذ يصبح التوفيق بين الحرية والضرورة سارياًعلى كل الناس في جميع أحوالهم وتقلباتهم ، فحتى السجين أو الأسير بوسعنا أن نقنعــه ،اعتماداً على هــذا المنطق ، بأنه حر طليق في كيانه ، اذ لولا حدود المعسكر أو السجنالذييطبق عليه ، لما تجلى امكان تنقله بحرية في داخل قاعاته وأروقته وحدائقه ·

ولكن اذا أردنا أن نجزم بأن الحرية الانسانية ثابتة بحد ذاتها ، وأن على الانسان أن يغذيها ويرعاها ، وأن على المجتمع أنيقرله بذلك ، فان مشكلة ما يسمى بالضرورات والحتميات ، لا مناص من الاعتراف بأنهــاتكذيب صريح لذلك الجزم والادعاء ·

ومن أبرز أئمة هذا الاتجاه الثالث منالفلاسفة القدامى أرسطو ، وكثير من أقطاب الأفلاطونية الحديثة ، ومن فلاسفــة العصرالحديث بنتام ، وستوارت ميل الذي دافــع عن الحرية كحقيقة ثابتة متكاملة ، بمقدارما دافع عن الضرورات الاجتماعية كسلطــة مهيمنة على الأفراد · ولا ريب انه غداأوسعالآراء الثلاثة قبولا وانتشاراً ·

غير أن هذا الاتجاه الثالث زاد المشكلةاتساعاً ، وزج الناس في مزيد من الضياع!·· فما أن أضفى هذا المذهب على « الضرورة »تلك القدسية التي لا تتكامل قدسية الحرية

الانسانية الا بها ـ اذ أقامها مقام الكوابح الطبيعية التي لا بد منها ضد عبث الحرية وشذوذها ـ حتى أسرع كل ذي نزعة سياسية أو اجتماعية أو مادية ، يجعل من كلمة « الضرورة » هذه حصناً مقدساً لميوله وأفكاره، ثم أخذ يغزو الحرية وينتقص من أطرافها متخفياً وراء حماية هذا الحصن ، مدعياً بأن الحرية لا تستقيم دون خضوع للضرورات · والضرورات هي هذه القيود التي اكتشفها واختارها للناس كي يتقيدوا بها ·

فأصحاب النزعة الاستبدادية في أنظمة الحكم والسياسة ، يفسرون الضرورات السياسية بمذهبهم الاستبدادي الذي اقتنعوا به ·· فما على الناس الا أن يخضعوا حرياتهم لمقتضياتها ، اذ هي الضرورات التي لا تتحقق كوابح الحرية الا بها ·

وذوو الاتجاهات الديمقراطية (وما أكثرها) يردون على خصومهم بأن الضرورات السياسية ليست كما زعموا ، وانما هي تتمثل في التقيد بأصول النظم الديمقراطية ، والخضوع لاستبداد الأكثرية ·

أما المنصرفون الى استخراج أصول كل من الفضيلة والرذيلة وموازينها، فمن المستحيل أن يتفقوا على ميزان لذلك وقد حاول من قبلهم السعي الى هذا الهدف منذ أقدم العصور فما أرشدتهم عقولهم ، ولا أعراف مجتمعاتهم، ولا طبائعهم الانسانية الى مقياس متفق عليه يفصل الخير عن الشر ويميز الفضيلة عن الرذيلة ، وانما استقل كل فئة ، بل ربما كل فرد ، بمثله الأعلى الذي يؤمن به ،حسب البيئة التي عاش فيها ، والتربية التي تلقاها، والظروف التي استحوذت عليه ·

وهكذا اختلف علماء الأخلاق اختلافاً كبيراً في فلسفة القيم ، ومعرفة الضرورات الأخلاقية ، وتفرقوا في مذاهب متباعدة شتى· ثم أخذ كل فريق يجعل من قيمه التي اقتنع أو تأثر بها ضرورة قدسية يجب أن تقيد بها الحرية الانسانية أيما تقييد ·

ثم أقبل أصحاب المذاهب الاقتصادية وذو النزعات المادية بدورهم ، يضعون هم الآخرون دستورهم لقانون الضرورات ، ثم يواجهون به الناس ، على أنه حقيقة ثابتة حتماً لا تصلح الحرية الانسانية دون التقيد بها · أي فمقتضيات المادية الجدلية والمادية التاريخية، ان كل ذلك الا قانون حتمي مبرم· وما الحرية الانسانية الا تجربة حركية دائبة، تنبه بشكل علمي الى مدى ضرورة هذا القانون وحتميته ، ومدى استحالة خروج التاريخ الانساني عليه ، في أي من العصور الماضية أو الآتية ·

يقول انجلز :

« لا تكمن الحرية في الاستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة ، وانما في معرفة هذه القوانين ، وفي الامكان القائم على هذه المعرفة·· ان الحرية تستقيم في السيطرة على ذواتنا وعلى الطبيعة الخارجية ، وهي سيطرة مؤسسة على معرفة الضرورة الطبيعية » ·

ولا شك أن الضرورة الطبيعية هنا ،هي ضرورة نقل وسائل الانتاج والملكيات العامة الى أيدي الطبقة الكادحة في ظل من دكتاتورية البروليتاريا ، المبنية على المادية الجدلية التي هي أم الضرورات الطبيعية والتاريخية كلها في نظر هؤلاء الناس .

وهكذا نرى كيف غدا قانون الضرورة الذي عمدت هذه الطائفة الثالثة من الفلاسفة، فمقدت قرانه على « الحرية » عقداً شرعياً بموجب فتوى صريحة استقلت باصدارها ، أقول : ها نحن نرى كيف غدا قانون الضرورة هذا قناعاً يتستر به كل من يريد أن يمضي وقتاً ممتعاً في العبث بالحرية المسكينة على النحو الذي يشتهي ويريد . فما من صاحب بطش وسلطان، وما من متعشق للهو والمجون، وما من صاحب أخيلة وأهواء، الا وهو يستطيع أن يسمي رغائبه هذه ضرورة طبيعية أو اجتماعية لا مناص منها ، ثم يقتحم بها مخدع الحرية الانسانية ليصفدها من تلك الرغائب بقيود وأغلال ، ثم ينطلق وهو يزعم أنه انما توّجها بتاج الضرورة الذي كان لا بد لها منه .

ولقد أحس ستيوارت ميل بمشكلة هذه المذاهب المتضاربة في تفسير الضرورة ، ولم يجد في السعي الى حلها خيراً من أن يفتح باب حرية البحث والنقاش بين هذه المذاهب .فهو يقرر في كتابه « الحرية » أن فتح باب المناقشة وقبول الاعتراض من الآخرين كفيل بأن يكشف شيئاً فشيئاً عن صواب آرائنا ان كانت صائبة ، وعن مدى قيمتها . وهو يذهب في تسويغ هذا الاقتراح الى حيث يقرر أن آراء البشر انما يحتوي كل منها على جزء من الحقيقة ، وانما السبيل الى تكامل هذه الأجزاء أن تتلاقى وتتمازج بالنقاش الحر !...
وحسبنا في التعليق على هذا التصور العجيب، أن نتساءل عن الوقت الذي يحين فيه انبثاق مخيض هذه الآراء المتصارعة عن زبدة الحقيقة الكلية التي تنهي عصر التعارض والشقاق ، وقد علمنا أنها ما تزال تتصارع منذ أقدم العصور التي وعاها التاريخ .

ولما قيل لستوارت ميل ان الآداب والمبادىء المسيحية تحوي كل الحقيقة ، فلماذا لا نلتقي عليها ؟ أجاب معترفاً بان أكثر مايعزى اليوم الى السيد المسيح لم يقله ولم يتحدث عنه ، وان كثيراً مما قاله لم يبلغنا . كما أكد أن ما يسمى بالآداب الكهنوتية ليس مما أخذ عن المسيح و لا مما نقل عن الحواريين ، بل هي آداب وضعتها الكنيسة الكاثوليكية على سبيل التدرج أثناء القرون الخمسة الأولى .

وهكذا ، فقد كان خير حل لمشكلة « الضرورة» التي تجاذبتها المذاهب والآراء ، أن تترك دون حل ، وأن ننتظر انبثاق الحل من استمرار صراع هذه المذاهب وتمزق الشعوب والجماعات الانسانية فيما بينها .

★ ★ ★

والآن يأتي دور رد الفعل

ان شعور الانسان برغبته الذاتية في أن يتحرر من قيود الآخرين ، وأن يغذي كينونته بحرية السلوك والتصرف والتصور مااستطاع الى ذلك سبيلا ، حقيقة ثابتة في كيانه ، ما في ذلك شك .

وللنفس دائماً منطقها الذي تنقاد وتثور بموجبه ، كما أن للعقل منطقه الذي يتجه ويسير عليه ، فلا جرم كان من المتوقع أن يهيج بكثير من الناس هائج النفس والهوى ، عندما يرون أن حريتهم غدت ضحية لضرورات المذاهب المتطاحنة والقيم المتصارعة (وماأصحاب تلك المذاهب والقيم الا أناس مثلهم) ثم يعلنوا عن استنكارهم لتلك الضرورات كلها، ويثوروا على تلك القيم أنى كانت ،ويقرروا من منطلق فلسفي أن أقدس ضرورة في دنيا الانسان وحياته ، هي ضرورة احتمائه بحريته الذاتية ضد كل شيء آخر يتربص به • ان حرية الانسان هي جوهر وجوده ، ولا قيمة للوجود الانساني الا في مظهره الفردي المتحرر من سجن المجتمع وقيوده ، ومـا حريتـه الا اختياره المطلق الذي لا يحده أي دافع أو وازع خارجي !•• ذلك هو ما يسمونـه بالمذهب الوجودي ، مذهب تقنع بمظهـر الفلسفـة وألفاظها ، وما اخاله ينتمي حتى الى المصطلحات الأساسية فيها • ولكنـه مع ذلك نبت ونما نموه الطبيعي في تربة أغنى وأقوى لها مـن الفلسفة وأصولها ، انها تربة الهياج النفسي الذي يستند الى منطقه الواقعي الطبيعي ، ألا وهو منطق رد الفعل ورجع الأثر •

ولكن ردود الفعل ما حلت يوماً مشكلة ولا قومت اعوجاجا • بل الشأن فيها أن تزيد المشكلة تعقيـداً • ومـا المذهب الوجودي في حقيقتـه الا مرض نفسي عضال جاءت بـه مشكلة الجرثومة التي تحدثنا عنها • وهـو يمثل الخصام الحاد بين الانسان الفرد مـن جانب ، وكل من الكون والمجتمع من جانب آخر •

وسلاح الانسان الوجودي في هذا الخصام انما هو حريته ضد كل شيء • فاذا كشف له العراك عن عجزه أمام هذا الصراع وأكدله أن سلاح حريته لا يغنيه شيئاً أمام قوانين الكون وأحكام المجتمع فليس عليه الا أن يلجأ الى ما يسمونه باليأس والقلق والسقوط!• فان اجتراره لهذه المشاعر الثلاثة خير له من أن يستسلم طواعية لقوانين الكون والمجتمع، ويخضع حريته لسلطانهما • فالانسان ، على حد ما يقوله سارتر ، محكوم عليه بالحرية ، واذا كان من مستلزمات خضوعه لها أن يعاني من اليأس والقلق والسقوط ، فليكن ذلك!• ويا مرحباً بما تقضي به الحرية !••

وهكذا ، فان الانسان الوجودي ، يسير بخياله الى حيث يعانق حريته الكاملة ،ولكنه بدلا من أن يلقاها فيعانقها فعلا ، ينتهي الى سجن اليأس والقلق والسقوط ، حيث تأمره فلسفته بأن يلقي عصا التسيار هناك ، وأن يقبع في ظلام ذلك السجن آمناً مطمئناً ، لأنها الثمرة التي لا بد من أن يقطفها ويتناولها عشاق الحرية !••

★ ★ ★

لقد علمنا الآن أن جميع الاتجاهات والمذاهب الفلسفية القديمة والحديثة ، لم تهتد الى سبيل سائغ لتقويم حقيقة معنى الحرية لدى الانسان وتنسيق ما بينها وبين ضرورات الكون والمجتمع ، بل لم تزد على أن أرهقت الناس بأفكارها المتصارعة تحت وطأة مشكلات مستعصية مغلقة لا سبيل للتخلص منها • فما الحل اذن ؟

ها هنا يأتي دور الاسلام ، الذي لم يأت الا لينجد الانسان بحل تلك المعضلات التي لم يستطع أن يستقل بحلها والقضاء عليها ·

وقبل أن أتحدث عن الحل الذي يعرضه الاسلام لهذه المشكلة التي نبحث فيها ، يجب أن أوضح أن الشرط الأساسي لجدوى هذا الحل وفائدته ، انما يكمن في اليقين الراسخ بأن الاسلام انما هو آت من عند الله عز وجل · فلا جرم أن من أقبل يصغي الى تعاليمه وارشاداته ، وهو يتصور أنها مجموعة مواضعات وأفكار بشرية معينة ، فانه لن يجد فيها الا مذهباً آخر يضاف الى جملة المذاهب الوضعية في تفسير الحرية الانسانية وتفسير قيودها وضوابطها · ولن يكون لها ن التأثير في نفسه أكثر مما لتلك المذاهب الأخرى ، تماماً كالموقف الذي رأيناه لستوارت ميل من المبادىء المسيحية ، وهو يجسد في الحقيقة الموقف الأوروبي كله قديماً وحديثاً · وهذا هو السر في أننا نرى الحل الاسلامي لهذه المعضلة ماثلا أمامنا ، دون أن نجد أي أثر له ، اذ ما جدوى أن يكون الطبيب أمامك ، ولكنك لا تظنه الا واحداً من الفضوليين الجاهليين الذين يجتهدون دون روية ولا علم ·

يبدأ الاسلام بحل هذه المعضلة من نقطة أساسية هامة ، هي تعريفه الانسان على ذاته تعريفا ما هوياً دقيقاً · ولأهمية هذه النقطة تجد خمس آيات القرآن الكريم تقريبا تتضمن تعريف الانسان على ذاته من حيث المبدأ والمنتهى ومن حيث الصفات التي ركبت فيه والقدرات التي يتمتع بها ، ومن حيث الروح التي تسري في كيانه ومآلها بعد مماته ·

وقد نبهنا القرآن الكريم بهذا الى أن معرفة الانسان ذاته معرفة دقيقة ، هي المنطلق الذي لا بد منه الى سائر العلوم والمعارف المختلفة ، فان لم ينطلق اليها من هذا المحور الأساسي ، اختل سبيل المعرفة واضطرب ميزانها ، ذلك لأن معرفة وسائل العلم وأدواته من أبسط المقدمات التي يجب أن يفرغ المتعلم منها أولا · والانسان بعد ذاته (من حيث أنه ناطق متأمل) أهم أداة من أدوات المعرفة الانسانية ·

فاذا أصغينا الى تقرير الاسلام ، المتمثل في كتاب الله تعالى أولا وقبل كل شيء ، رأينا وعلمنا أن الانسان مخلوق من نوع فريد ، أبدعه الله عز وجل ، وأنه مهما اتجه وتقلب، يدور في قبضته وتحت سلطانه ، وأنه يحتاج في كل لحظة الى استمرار عناية الله به ورعايته له · فوجوده يتجدد في كل لحظة بخلق جديد، وأن كل ما يتمتع به من ملكات وصفات فذة أمانة استودعت عنده الى حين · ثم أنه منفعل بهذه الصفات وليس فاعلا لها · فهو قوي ولكنه لا يدري كيف انسكبت القوة في كيانه، ولا يدري أي سبيل لاستبقائها عندما تبدأ بعد حين بالتراجع والذبول · وهو عاقل يفكر، ولكنه لم يغرس هذا العقل في رأسه بجهده أو مشيئه ، ولا يملك أن يبقيه (اذا هو ارتد غدا الى أرذل العمر) بجهده ومشيئته · وهو ينطق ولكنه لا يعلم كيف تتم عملية النطق فيما بين حلقه وفمه · وينام دون أن يدري كيف نام ودون أن يعلم شيئاً أكثر من أنه أغمض عينيه منتظراً نعمة الرقاد · ثم يستيقظ ولا يعلم كيف تمت عملية الاستيقاظ · وغداً ينفض يديه من كل هذه الصفات والملكات النادرة ، ويرحل من هذه الحياة دون أن يملك حيال ذلك أي تصرف أو ارادة نافذة · وهذا معنى قولنا : الانسان منفعل بصفات انسانيته وليس فاعلا لها ·

والسمة الجامعة لكل هذه الظواهر في شخص الانسان ، هي أنه عبد ، عبد لمن هو مستقر في قبضته ، ولمن يتولى تدبير أمره على النحو الذي يشاء ابتداء ودواماً وانتهاء • وكلمة « العبد » لا تستعمل بين الناس ، بعضهم مع بعض ، الا على سبيل المجاز ، اذ هي تعني المملوكية التامة ، وليس من أحد يتصف بأنه مملوك حقيقة الا لخالقه الذي هو الله عز وجل • فصفة العبودية اذن ، للانسان ، لاتكون حقيقة الا بالنسبة لله عز وجل وهذا هو قرار الله تعالى في بيانه المعجز :« **ان كل من في السموات والأرض الا آتي الرحمن عبداً لقد أحصاهم وعدّهم عدّاً وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً** » •

وعلى هذا ، فالانسان لا يتمتع بأي حرية داخلية ، أي متعلقة بجوهر الانسان ، اذ كيف يكون حراً وهو عبد •• ؟ كيف يكون حراً وهو لا يملك من أمر نفسه شيئاً •

ثم ان الله عز وجل ، حتم على الناس جميعاً أن يعرفوا هذه الحقيقة في أنفسهم ، وأن يدركوا أنهم عبيد مملوكون لله عز وجل، ليدركوا ما يعنيه ذلك من ربوبية الله لهم • كما حتم عليهم أن يذعنوا لهذه الحقيقة بعد ادراكهم لها • فقال لهم : « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون » بل أمرهم أن يجددوا هذا الادعان كلما وقفوا بين يديه في صلاة فيقولوا له : « اياك نعبد واياك نستعين » •

ولكن لماذا حتم عليهم ذلك ؟ وماذا يضيره أو يضيرهم أن يكونوا عبيداً له فعلا دون أن يحملوا أنفسهم على ادراك هذه العبودية والاذعان لها والالتزام بمقتضاها ؟ ماذا يضير الحقيقة أو الحياة أن لا يعلموا أنهم عبيد مملوكون لله ، فيعيشوا مع خيال أنهم أحرار على أقل تقدير ، ان لم يتح لهم أن يعيشوا مع واقعها الحقيقي •

والجواب ، أنه عز وجل انما حتم هذه المعرفة عليهم ، بل أمرهم بالاذعان لها ، لأن ذلك هو الشرط الوحيد لامتلاك الانسان حريته الخارجية ، أي للتحرر من استعباد الانسان له •

فالاسلام يواجه الانسان بواقع عبوديته الحتمية لله ، ليفتح أمامه بذلك آفاق التحرر من آصار العبودية للآخرين من جهة .وليصده عن استعباد المستضعفين من حوله من جهة أخرى • واذا تأملنا جيداً أدركنا أنه لا ثمن لهذا التحرر ، الا الاذعان الصحيح لتلك العبودية • وقد أبرز القرآن هذا التلازم ببيان صريح ، وذلك في قوله عز وجل :

« قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ، أن لا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئاً ، ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » •

ومن آثار هذا التلازم ، أن تنطوي وتزول مشكلة النقاش والجدل الدائبين حول المذاهب والضرورات التي يتطارحها الناس ليقيد بعضهم بعضاً بها ، وذلك نظراً لتساويهم جميعاً في الفكر والنظر ، واقتناعهم جميعاً بأن ما يخطه لهم سيدهم ومالكهم من المناهج والسبل هو المذهب السديد الذي لامناص من اتباعه والحق الذي لا مرية فيه • اذ لايمكن للانسان أن يعلم ربوبية الله له من خلال ماعلم من عبوديته له ، ثم يتهمه — وهو الحكيم

الخير ـ بجهل في تشريعه أو تحيز في حكمه ،لا ٠٠ بل لا بد أن يستقبل أوامره وتوجيهاته بكامل الطمأنينة اليها والقناعة بها ،حتى ولو لم يتبين جوانب الحكمة أو الفائدة منها ٠

والآن ، ما هي طبيعة الضرورات التي يقيد بها الاسلام حرية الناس (أعني الحرية الخارجية التي هي الحرية الوحيدة التي يملكونها) ؟٠٠ وهل هي أقل من الضرورات المذهبية الأخرى تأثيراً في الحرية وانتقاصاً لحجمها ؟٠

ان بوسع كل من يتأمل في شرائع الاسلام وقيمه الأخلاقية ، أن يرى كيف أنها فصّلت على قدر ما تتطلبه الفطرة الانسانية السليمة، لاصلاح حال كل من الفرد والمجتمع واسعادهما، وكيف أنها تنسق بدقة متناهية بين مصلحتي الفرد والمجتمع دون أن يقع أي اجحاف من أحد الطرفين على الأخر ٠ وتفصيل القول في هذا الجانب يتطلب بحثاً مستقلا ، وحسبنا أن نعود الى دراسة أصول المصالح الشرعية المرسومة في الاسلام ، ونتأمل في تناسقها حسب سلم الأولويات الدقيقة الرائعة ، ثم نقارن هذه الأصول بالمحاولة الشاقة التي بذلها الفيلسوف البريطاني بنتام في كتابه أصول الشرائع للوصول الى الهدف ذاته ، وكيف أعلن (أثناء محاولته هذه وقبل أن يفرغ منها) أنها محاولة عسيرة مقضي عليها بالخيبة والاخفاق ٠

ومن أبرز ما تمتاز به شرائعه القانونية وقيمه الأخلاقية ، أنها تدور على محور المصالح الانسانية في كلا شطري حياة الانسان: معاشه القصير اليوم ، ومعاده الطويل غداً٠ وأوضح أن المرجع في ضبط هذه المصالح وترتيبها انما هو الديان الحكيم جل جلاله الذي خلق فسوّى وقدّر فهدى ٠٠ اذن فلا شأن لتشريعات الاسلام بما يسميه بعض الفلاسفة بالخير المطلق أو الشر المطلق ، اذ ليس في موازينه ما يتصف منها بالخير أو الشر الذاتي من حيث الماهية والجوهر ٠ وانما الخير ما علق الله به مصالح الناس ومنافعهم الحقيقية ، والشر ما علق به أضدادها أو نقائضها ٠ بمعنى أنه هو الذي خلق الشيء أولا ، ثم أضفى عليه صفة الخيرية أو الشرية ثانياً ٠ ولولا التركيب الاجتماعي الذي فطر الله الوجود الانساني عليه ، لما رأيت شيئاً يستأهل أن يوصف بأنه حسن أو قبيح ٠ تماماً كالقطعة الصغيرة التي تأخذ مكانها الهام من جهاز ثمين مفيد ، قد تساوي تلك القطعة وهي في مركزها التركيبي من ذلك الجهاز ، قدراً كبيراً من المال٠ ولكنها ان انفصلت عنها ، ونظر اليها من حيث وضعها الذاتي المستقل ، لا تساوي شيئاً ٠ وهذه الحقيقة الهامة من بعض معاني قوله تعالى : « ٠٠ **أعطى كل شيء خلقه ثم هدى** » ٠

على أن ثمة بعض الفرق بين موازين الشرائع القانونية ، والقيم الأخلاقية العامة، في نظام الاسلام وحكمه ٠

★ أما القيم الأخلاقية فتمتاز بأن أحكامها ثابتة مبرمة ، لا مجال فيها لأي تبديل أو تحويل ، ولا تتأثر بتطور أو اختلاف العادات٠

وهذا ليس لأنها ذات قيمة جوهرية بحدذاتها ، ولكن لسببين اثنين :

السبب الأول : أن مصدر الأخلاق هنا ،لايتمثل في أعراف سائدة أو مذاهب متعارضة، حتي تختلف باختلافها ، ولكن مصدرها قرار الله وحكمه٠٠ ثم هي في مجموعها تنسيق سلوكي دقيق مع الفطرة الانسانية التي فطر الله عباده عليها في كل زمان ومكان ٠

السبب الثاني : أن الأخـلاق في ميزان الاسلام ، لا تنقسم (من حيث جزئياتها) الى أخلاق صالحة وأخرى فاسدة ، كما يرى جل الفلاسفة وعلماء الأخلاق ، ومن ثم فلا يمكن أن يتم بينها أي تعاور أو تبادل بالاماكن حسب الظروف والمصالح المتوقعة ٠

وبيان ذلك أن الله فطر جميع عباده على ملكات وصفـات متعددة شتى ، وقد تبـدو متعارضة متشاكسة ، غير أنها في مجموعها هي المـادة الأساسيـة للاخلاق الفاضلة في ميزان الاسلام وحكمه ، بمعنى أن الأخلاق الفاضلة لا تتكون الا من مجموعات متناسقة منهـا ٠ وانما الفرق بين الخلق الفاضل وما يقابلـه من الخلق الذميم ، أن الأول مجموعة طبائع تمازجت باعتدال متوازن ، والثاني مجموعة طبائع لم تتمازج بتوازن واعتدال ٠

لا يوصف جوهر البخل بحد ذاته بأنـه ذميم ، فلولا قدر من البخل عند الانسان ، لما نهض الى تجارة ولا سعى في صناعة أو زراعة،أو تربية مال ٠ كما لا يوصف البذل بحد ذاته بأنه محمود أو ذميم ، فلولا قدر مـن العطاء لما استقامت العلاقات التعاونية بين الناس على نهج سديد ٠ وانما ينبثق الخلق الفاضل من تلاقي هاتين الصفتين علـى صراط الاعتدال طبق الميزان الذي رسمه الاسلام ، ونقول مثل ذلك في صفتـي الجرأة والخوف ، والأنانيـة والتواضع ، والحلم والغضب ٠٠ وغير ذلك٠

وما قد يستعمل في العرف أو اللغة من الألفاظ الدالة على الأخلاق الحميدة ، لا يعني بعضاً مـن هـذه الصفات دون بعض ، وانما يعني مزيجاً متعادلا من مجموعها ٠ وكذلك ما قد نجده مـن الألفاظ الدالة علـى الأخلاق الذميمة ، لا يعني أكثر من انحراف هـــذا المزيج عن خط الاعتدال والتعادل المطلوب في الاسـلام ٠ وقد أفاض في بيان هـذا الميزان الثابت الدقيـق للاخلاق ، كثير مـن علمـاء المسلمين كالغزالي وفخر الدين الرازي وعلي ابن سينا وغيرهم ٠

اذن ، فحيثما يسود الاسلام عن دراية ووعي ، تستقر القيم الأخلاقيـة على أساس ثابت لا اضطراب فيه مهما اختلفت الأعراف والأعراق وتباعدت الأقطار أو تبدلت الأزمان٠ وذلك على النقيض مما يعانيه ذوو النزعات الوضعية في تحليل الأخلاق وتقويمها ، مـن دوامة التناقض والاضطراب ، مهما اصطنعوا الموازين وتناقش حولها الفلاسفة والكتاب ٠

★ وأما الشرائع القانونية فتدور ، بكل جزئياتهـا المتنوعة ، على محور المصلحـة الانسانية المنظور اليهـا ، مـن خلال ارتباط المعاش الدنيوي اليوم بالمعاد الأخروي غداً ٠ وانما المقوم لهذه المصلحة هو الله عز وجل ٠

ثم انه جل جلاله أبرم طائفة كبيرة من هذه الشرائع، وأقام أحكامها على أساس راسخ لا يقبل تطويراً ولا تبديلا ، وهي التي علم الله تعالى أنها ترتبط بسنن كونية وانسانية ثابتة

لا تتغير • بينما ربط طائفة أخرى منها بعلل وظروف قابلة للتبدل والتحول ما بين عصر وآخر أو بلدة وأخرى • ثم أمر أولي الدراية والعلم أن يسيروا بهذه الطائفة من الأحكام مع عللها التي أنيطت بها أنى اتجهت وسارت، طبق أصول وقواعد اجتهادية ثابتة •

غير أنه جل جلاله انما شرع لعباده هذا الاجتهاد ضمن دائرة من حرية البحث والنظر على أن تكون مقامة على محور الشورى ،وذلك كي لا يتسلل الى المجتمع باسم هذا الاجتهاد أي استغلال أو تعسف أو تلاعب بأصول الشريعة وموازينه الأساسية الثابتة •

وهذه الشريعة ، هي التي تكفل (بما تضمنته من أحكام دقيقة شاملة) توفير مناخ التحرر الحقيقي الأصيل في المجتمع الانساني(ولنلاحظ أننا نقول التحرر ولا نقول الحرية) • فالناس في ظل هذا الشرع متساوون في الحقوق والواجبات ، لا يعترف لأي طبقة منهم بأي نوع من أنواع الامتيازات المعروفة في النظم والشرائع الوضعية ، ولا يملك أي فرد أو طبقة منهم سلطة تقنين ولاتشريع، وانما هي سلطة حراسة وتنفيذ فقط• ثم أنه لاسبيل ، حتى في حالة ممارسة الشورى التي شرعها الله في المسائل الاجتهادية لتسلل أي استبداد ، لا استبداد الأكثرية ولا استبداد الأقلية • اذ الشوى ليست أكثر من تعاون في البحث عن شرع الله وحكمه ، حسب ما تهدي اليه أصول الشريعة وموازينها • فالمقياس هو رعاية هذه الأصول ، لا رعاية رأي أحد فرداً كان أو جماعة • وكل هذه الأحكام مبسوطة في أماكنها مربوطة بادلتها •

ولكن ، لعل فينا من يسأل : وحرية الاعتقاد ، ما موقف الاسلام منها ، لا سيما وهي أساس هام في عرف جل علماء المجتمع والأخلاق اليوم ، بل هي المرتكز الأول في بناء التحرر الانساني ؟

والجواب : أن كثيراً من الباحثين الغربيين ركزوا فعلا في نطاق دفاعهم عن الحرية ، على ما يسمونه بحرية الاعتقاد والشعور والميول• ومن أبرز من دافع عنها ستوارت ميل في كتابه الحرية ، كما أصبح فيما بعد ، شعاراً يردده معظم الكاتبين ، لا سيما أولئك الذين يتسمون بسطحية النظر والفكر ، من مسلمين وغير مسلمين •

غير أني أسأل قبل أن أجيب : هل هذا التعبير (حرية الاعتقاد) صحيح علمياً أو منطقياً؟ أي هل يتصور أن يتمتع الانسان العاقل ،أياً كان ، بحرية الاعتقاد ؟

الاعتقاد فيما نعلم هو اليقين ، واليقين نتيجة قسرية لا مناص منها ، لما اقتضته مقدمات الفكر والنظر في أمرها • فالتأمل في زوايا المثلث ودرجاتها بموجب أصول البحث والنظر ، يكسبك يقيناً حتمياً بأنها تساوي قائمتين • ورؤيتك لوقوع ما هو في يقينك علة موجبة لأمر ما ، تكسبك يقيناً بحدوث معلوله ، سواء قلنا انه يقين علمي أو يقين تدريبي • وكذلك الشعور والميول والأذواق •• كلها انفعالات قسرية تأتي نتيجة أسباب داخلية أو خارجية لا شأن لنا بها •

اذا علمنا هذا ، نقول : ان الساحة التي تنتشر فيها الأحكام التكليفية في الشريعة الاسلامية ، هي جملة الأعمال والتصرفات الاختيارية التي تصدر عن الانسان · أما فيما وراء ذلك فلا يوجد أي حكم تكليفي قط · وهذا من بعض ما يدل عليه قوله تعالى : « **لا يكلف الله نفساً الا وسعها** » وقوله عليه الصلاة والسلام « **رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه** » · اذن ، فالمشاعر والأذواق والاعتقادات ، لا تتعلق بها الأحكام التكليفية قط · أي لا توصف بأنها واجبة أو محرمة أو مندوبة أو مكروهة ·

وقد يعجب بعض من يسمع هذا الكلام، فيقول : كيف ؟ ·· أتكون العقيدة (وهي منبع الايمان بالله) طليقة بعيدة عن ساحة التكليف الرباني ؟ اذن فما معنى وجوب الايمان بالله وحرمة الجحود به ، وتعرض الجاحدين به للعقاب الشديد في كل زمان ومكان ؟

والجواب أن وجوب الايمان انما ينصب على المقدمات الاختيارية التي هي التأمل والنظر بفكر متحرر ، لا على النتائج الحتمية التي لا قبل للانسان بجلبها اليه أو ردها عنه· فاذا قلنا : ان الايمان بالله واجب على كل بالغ راشد ، فمعنى ذلك أن من المحتم في حقه أن يستعمل عقله وسائر طاقاته الفكرية للنظر في ذاته والكون الذي من حوله ثم في هذا القرآن الذي أرسل به الى محمد عليه الصلاة والسلام ·· ولا ريب أن كل من فعل ذلك بموضوعية وفكر متحرر ، هدي الى الحق ورأى الله تعالى ملء هذا الكون بعين بصيرته ، فتأتي العقيدة حينئذ نتيجة حتمية لمقدمات اختيارية هي متعلق التكليف الرباني ·

والعقاب الذي أعده الله للجاحدين والمارقين من عباده ، انما استحقوه باعراضهم الاختياري لا بعقائدهم الانفعالية · مصداق ذلك قوله تعالى : « ومن أظلم ممن ذكّر بآيات ربه ثم أعرض عنها، انا من المجرمين منتقمون» أو استحقوه باستكبارهم على الحق الذي استيقنوه سراً ولكنهم أبوا أن يذعنوا له جهراً · مصداق ذلك قوله تعالى « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ·· »

وعندما لا يتاح للانسان أن يتأمل في دلائل وجود الله ووحدانيته وفي القرآن وبعثة الرسل والأنبياء ، فان الله يسقط عنه مسؤولية الايمان والاسلام ولا يحمل جريرة اعتقاداته الباطلة · لأن المقدمات الاختيارية لم يكن له اليها من سبيل ولأن النتائج الاعتقادية انفعالات قسرية لا سلطان له عليها · هذا ما يقرره جماهير علماء المسلمين استناداً الى نصوص القرآن وصحيح السنة ، لم يخالفهم في ذلك الا المعتزلة ·

اذن ، فكل هذا الذي يقوله أو يكتبه كثير من الناس اليوم عن حرية الاعتقاد والدعوة الى احترامها ، لغو من الكلام ، وباطل لا معنى له ·· ولسنا نعلم قط أن في العقلاء من يستطيع حمل عقله على اعتقاد ما يشاء حتى يمارس ما يسمونه حرية الاعتقاد ·

نعم ، ان الانسان يملك كما قلنا أن يوجه فكره الى الشيء بالتأمل والبحث ، وأن يصرفه عنه اذا شاء ·· غير أن الاسلام حجب عنه هذه الحرية، وأوجب عليه التأمل والتدبر،

على أن لا يكون لغير عقله المتحرر أي سلطان عليه • فهو يقول على وجه الحتم والالزام : **« قل انظروا ماذا في السموات والأرض »** ويقول **« ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالانعام بل هم أضل »** •

والحكمة من هذا الالزام الالهي ، كما قد أوضحنا ، أن من شأنه تبصير الانسان بهويته، وحجزه عن استعباد الآخرين واستغلالهم ، وفرض آرائه عليهم • وفي ذلك من فائدة تحرير الانسان من ظلم الانسان ، أضعاف ما قد يجده من ضرر استلاب حريته بصدد أن يفكر أو لا يفكر في أمر ما •

★ ★ ★

الا أن في الناس من قد يقول : وهل أبقى الاسلام في الانسان شيئاً من القدرة على أن يتأمل أو لا يتأمل ، عندما صفّده بأغلال القضاء والقدر ، ثم زجه في طريق لا قبل له الا بالمضيّ فيها طبقاً لما رسم له ؟

والحقيقة أن هذه الصورة المرسومة في أذهان بعض الناس عن معنى القضاء والقدر ، من أخطر الأخطاء الشائعة التي لا تستند الى أساس من الصحة لا عن طريق صحيح العقل ولا ثابت النقل •

ان كلا من كلمتي القضاء والقدر ، لا يعني شيئاً من معاني الجبر والالزام ، كما يتوهم عوام الناس ، وانما هو من مستلزمات صفة العلم المطلق لله عز وجل •

يقول الامام النووي في شرحه على صحيح مسلم نقلا عن الخطابي « وقد يحسب كثير من الناس أن معنى القضاء والقدر اجبار الله سبحانه وتعالى العبد وقهره على ما قدره وقضاه ، وليس الأمر كما يتوهمونه • وانما معناه الاخبار عن تقدم علم الله سبحانه وتعالى بما يكون من اكساب العبد ، وصدورها عن تقدير منه » •

ويقول ابن حجر الهيتمي في كتابه الفتح المبين بشرح الأربعين « والقضاء علم الله أولا بالأشياء على ما هي عليه ، والقدر ايجاده اياها على ما يطابق العلم » وهذا ما يقرره سائر علماء العقيدة أيضاً ، كسعد الدين التفتازاني في شرحه على العقائد النفسية والعضد الايجي في المواقف ••

واذا تبين هذا ، فان مما لا يخفى على أحد أن العلم صفة كاشفة للشيء على ما هو عليه ، وليست صفة مؤثرة فيه بأي تغيير حتى ينبثق من ذلك الجبر والالزام •

نعم ، لاشك أن جميع أفعالنا وتصرفاتنا ، لا تحدث الا بخلق الله لها ، لضرورة أن الله خالق كل شيء • غير أن الله تعالى انما يخلق في عبده الأفعال التي اتجه اليها عزمه وعوّل عليها قصده ، والعزم أو القصد أو الكسب كما يسميه القرآن ، انما هو في معناه الكلي

منحة أكرم الله بها الانسان ، فهو بها مختارمريد • وهو مناط الأجر والوزر في حياة الانسان • أما أفعاله الاختيارية فانمايخلقهاالله تجسيداً واظهاراً لانبعاثه القلبي وكسبه المستكن في أعماق نفسه ، لتكون شاهداً علىقصوده الخفية •

وقد يجادل بعض الناس في هذا العزم الاختياري الذي نجده في نفوسنا ، قائلا : انه أمر وهمي محض ، فالله هو الذي يوجه الانسان الى ما يريد له اختياره ••والحقيقة أن هذه مماحكة تكلف أصحابها شططاً ، انهاتكلفهمأن يكذبوا احساسهم وبرهان مشاعرهم التي تفرق بين حركتي الجبر والاختيار •• ثم انهم لا يفطنون تكذيبهم هذا ، بأي برهان علمي بديل ، يغني عن الاحساس والشعور• وانما هو مجرد احتجاج بما يفهمونه خطأ من قدرة الله ، للتمرد به على أوامره وأحكامه •

ويكفينا لقطع دابر هذه المماحكة أن نحيل أصحابها الى ما يقوله الله عنهم :

« سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شيء ،كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا ، قلهل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، أن تتبعون الا الظن وان أنتم الا تخرصون » •

★ ★ ★

نخلص من كل هذا الذي ذكرناه ، الىأن عملية الاختيار في كيان الانسان ، ليست في جوهرها أكثر من ممارسة انسانية لاقامة علاقات متناسقة بين حياة الانسان ومظاهر المكونات المحيطة به • فالاختيار الذيىمارسه أحدنا لا يتحقق الا من تلاقي طرفين :أحدهما مستقر في أغوار مشاعرنا ، ثانيهما مرتبط بقوانين الكون وأنظمته • وليست الحرية في حقيقتها وواقعها — مهما اختلفت الأقاويل حولها — أكثر من أن يمتلك الانسان فرصة التنسيق بين هذين الطرفين بقرارات من انبعاثه الداخلي الذي يسمى بالرغبة أو الارادة • وواضح أن الطرف المرتبط بقوانين الكون هو القطب الثابت ، على حين لايشكل الطرف الآخر الا الاتجاه المتحرك نحوه من خلال سبل شتى •

ومن ثم ، فلا بد ، لكي يمارس أحدنا اختياره السليم ، من أن يبدأ فيتعرف على حقيقة الكون الذي يعيش فيه ، والسبيل الأمثل للاستفادة منه والتعامل معه • وانما الذي يعرّفه به على خير وجه مبدع الكون ، ذاك الذي خلقه ثم بث فيه نظمه وقوانينه • فهو وحده الذي يملك أن يدل الانسان على أصول التعامل مع الكون دون أن يصطدم بشيء من تضاريسه •

فمن لم يفعل ذلك ، ثم اقتحم الدنيا التي تموج من حوله ، متحرراً من سلطان أي باعث ، أو معتمداً على ما قد يرشده اليه وهمه المجرد ، فما أشبهه بمن اقتحم قمرة طائرة جاثمة على الأرض ، ثم تربع على أريكتها ، وترك يديه تعبثان بالأزرار

والمحركات التي أمامه ومـن حوله على غـير هدى وتبصير ممن صمم هذا الجهاز ،وأبدعه، ثم وضع له قانون تسييره وسبل استخدامه ،مكتفياً بالاعتماد على مذهبه الشخصي وقناعته الذاتية ، زاعماً أنه يمارس بذلك حريتـه الشخصية التي لاسلطان لأحد من الناس عليها٠

ان مما لايقبل الريب اننا نعيش من هذا الكون العجيب المحيط بنا ، فيما يشبه قمرة هذه الطائرة ٠٠ لقد وجدنا في داخلهـا دون أي ارادة منا ولا اختيار ٠ ولكنا نملك الآن عقولا ترشدنا الى أن لهـذا الجهـاز الكوني مبدعاً وصانعاً ، كما نملك أن نصغي جيداً الى بيانه الارشادي المتضمن تعريفاً دقيقاً بأنفسنا وبالكون الذي من حولنا ، والمتضمن بعد ذلـك تعليمات دقيقة عن كيفية استخدام الكون على الوجه السليم ، لتحقيـق العمران الحضاري على الوجه السوي من جهة، ولنمارس العبودية لله بالقصد والاختيار كما قد خلقنا عبيداً له بالقهر والاضطرار من جهة أخرى ٠

ثم ان قطار هذه الحياة يسير بنا ، شئنا أم أبينا ، الى وقفة لا مفر منها ، بين يدي الله عز وجل ٠ أليس هو القائل : **(يا أيها الانسان انك كادح الى ربك كدحا فملاقيه)** والقائـل **(ان الى ربك الرجعى) ٠٠ ؟**

اذن ، فلا مناص من أن نبحث عن حريتنا، وأن نتعرف على حجمها الحقيقي ، ضمـن نطاق هذا القانون المهيمن ٠٠ بل أقول بتعبير أوضح : لا مناص مـن أن نحصن حريتنـا بممارسة عبوديتنا الحقيقية لله عز وجل ، ان أردنا لأنفسنا الحرية حقاً ٠ وهيهات أن يذوق طعم الحرية الصافية من قد تاه عن سيده ومولاه ، ثم هام على وجهه في صحراء التأله والبغي والعـدوان ، أو وقـع في أسر التبعيـة وذل الاستعباد ٠ وهيهات أن يعرف الاذلال والاستعباد سبيلا الى من لزم محراب العبودية الصادقـة لله عز وجل ٠

ولأمر ما كان سيد الاستغفار ، فيما أخبر عنه رسول الله ﷺ ،ذاك الذي أحيط بسور من الدينونة بالعبودية لله تعالى : اللهم أنت ربي لا اله الا أنت ، خلقتني وأنا عبدك ،وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت ، أعوذ بك من شر ما صنعت ، أبوء لـك بنعمتك علي وأبوء بذنبي، فاغفر لي فانه لا يغفر الذنوب الا أنت ٠

د٠ محمد سعيد رمضان البوطي
أستاذ بجامعة دمشق

★ ★ ★

الأداء الفنّي في نثر أبي حيّان التوحيدي

د. عمر الدقاق

يعد أبو حيان التوحيدي في طليعة المؤلفين والكتّاب الذين عرفوا بغزارة النتاج ، حتى لقد روى بعضهم أن وزن المداد الذي صرفه في تصانيفه بلغ أربعمئة رطل(١) • وهذا متوقع من رجل دؤوب آثر ملازمة القلم والدواة والقرطاس طوال حياته ، وعاش عمراً مديداً بلغ قرناً من الزمان • وفي معجم ياقوت وسائر مصنفات التراجم مسارد لكتب أبي حيان ورسائله بعضها متداول بين أيدينا وبعضها الآخر لا ندري من أمره شيئاً •

وبوسعنا أن نتبين في نتاج أبي حيان زمرتين متمايزتين ، تدور أولاهما في فلك الأدب وتجنح الثانية الى الفلسفة • وهذا التمايز ليس مع ذلك قاطعاً • فهو جلي في بعض كتبه، على حين تتداخل الملامح وتختلط المعالم في بعضها الآخر •

فمن الآثار الأدبية : كتاب الامتاع والمؤانسة ، وكتاب الصداقة والصديق وكتاب الهوامل والشوامل ، وكتاب البصائر والذخائر ••• ومثالب الوزيرين ، وتقريظ الجاحظ ، والنوادر ، والرد على ابن جني في رسالة المتنبي ، ورسالة الحنين الى الأوطان ، ورسالة في علم الكتابة •••

ومن الآثار الفلسفية والفكرية ونحوها: كتاب المقابسات ، وكتاب المحاضرات والمناظرات ، وكتاب الاقناع ، وكتاب الاشارات الالاهية ، وكتاب الحج العقلي اذا ضاق الفضاء عن الحج الشرعي ، وكتاب الزلفى ،وكتاب رياض العارفين ، ورسالة في أخبار الصوفية ، ورسالة في ضلالات الفقهاء في المناظرة ، والتذكرة التوحيدية ، ورسالة الحياة ، ورسالة في بيان ثمرات العلوم ، ورسالة الامامة أو رواية السقيفة ••••

- ١ -

تنم قراءة كتب أبي حيان وسائر رسائله على تمكن من فن القول ، وبراعة في صوغ الأفكار ، واقتدار على الاعراب عن المشاعر • وكان يسعفه في ذلك كله امتلاك لناصية اللغة وتضلع في مسائل النحو •

« وقلّ أن نجد بين أدباء العربية من كان يعرف حدود طريقته الفنية كأبي حيان ، لأنه كان فنانا ناقدا عارفا بالأصول التي تقوم عليها طريقته ، مؤمنا بفنه ، واعيا بمقدار الجهد الذي يبذله المرء حتى يصبح كاتبا متميز الأسلوب(٢) » • لقد غدا الأدب لديه فنا يحتاج الى جهد ودأب ، وصناعة تتطلب دربة وممارسة ، فالكلمة وعاء الفكر ، والعبارة ترجمان العقل • وليست الكتابة هذرا وحشود ألفاظ ، أو فيضا ورصف جمل• وفي هذا يقول التوحيدي بفهم وادراك لطبيعة هذا الفن النثري : « ان الكلام صلف تياه ، لا يستجيب لكل انسان ، ولا يصحب كل لسان، وخطره كثير ، ومتعاطيه مغرور ، وله أرن كأرن المهر ، واباء كاباء الحرون ، وزهو كزهو الملك ، وخفق كخفق البرق ، وهو يتسهل مرة ويتوعر مرارا ، ويذل طورا ويعز أطوارا(٣) • »

□ المبنى والمعنى :

واذا كان قوام الأدب هو اللفظ والمعنى ، فان عماد النثر الفني لدى أبي حيان هو الحرص على التناسب بين هذين المنصرين في سبيكة معجبة • ففي اعتقاده أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي(٤) • وهو يتوخى التوازن بينهما ويحذر من طغيان أحدهما على الآخر • فيقول : « **لا تعشق اللفظ دون المعنى ، ولا تهو المعنى دون اللفظ**(٥) » •

وبوسعنا ـ مع ذلك ـ أن نلمح في أسلوب أبي حيان ايثارا لجانب المعنى برغم توخيه حسن الأداء ، وذلك على الرغم مما آنسناه لديه من حرص على عدم الاخلال بتوازنهما• ويبدو لنا ذلك في قوله : « **اياك أن تقف مع اللفظ القصير فتسحر به عن المعنى العريض، فان اللفظ للعامة والمعنى للخاصة**(٦) » • ولعل مرد ذلك هو أن البيئة التي عاش أبو حيان في ربوعها بيئة عقلية تغلب عليها تيارات الفكر والعقيدة ويسودها طابع البحث والجدال • كما أن أبا حيان نفسه عزف ـ تبعا لميوله العقلية ـ عن أوساط اللغويين والنحاة وآثر صحبة المناطقة والمتكلمين ورفقة الفلاسفة والمتصوفين •

كل هذا كان جديرا بأن يصبغ كتابة أبي حيان بصبغة عقلية واضحة ، ويسمها بسمات ذهنية بارزة ، وبأن يجعل من هذا الكاتب طرازا خاصا ومتميزا بين معاصريه ، حين اجتمع فيه الفكر والأداء وتعانق لديه الفلسفة والأدب • وقد كان ياقوت فطنا حين انتبه الى هذه الظاهرة لدى أبي حيان ، ونعته بأنه (فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة(٧)) •

« والواقع اننا لو أنعمنا النظر في أسلوب التوحيدي لوجدنا أنه يتسم بخاصية فريدة تكشف عن شخصية صاحبها ، الأديب الفيلسوف • ونحن نعرف أن الفنان يعبّر

عن المعاني بالصور المحسوسة ، في حين أن الفيلسوف يعبّر عنها بالتصورات الذهنية ٠ وهذا هو الفارق مثلا بين أسلوب أديب كالجاحظ وأسلوب فيلسوف كالفارابي ٠ وأما التوحيدي فهو أديب فيلسوف يعلم أن في كل محسوس ظلا من المعقول ، وأن الحسيات معابر الى العقليات ٠ فليس بدعاً أن نراه يمزج الحس بالعقل ، والأدب بالفلسفة(٨) ٠ ومامن شك في أن أسلوب فلاسفة الاسلام ــ على نحو ما عرفه معاصرو أبي حيان ــ كان أسلوباً جافاً حافلا بالمصطلحات والألفاظ المترجمة ٠ ولذلك أخذ بعض المفكرين الذين جمعوا بين الثقافة العربية والفلسفة اليونانية ، يحاولون تطويع المعاني ــ المستمدة من علوم الأوائل ــ للأسلوب العربي الجزل والعبارة العربية الرصينة ٠

ــ ٢ ــ

ومما يرفد أسلوب أبي حيان بالمحاسن تسربله في بعض نماذجه بالنغمة الموسيقية متعانقة مع التلوين العقلي ، كأن يسعى الى التضاد ليزيد المعنى جلاء والفكرة مضاء ، كقوله يناجي محبوبه على النهج الصوفي :

« يا حبيبي ، أما ترى ضيعتي في تحفظي أما ترى رقدتي في تيقظي ؟ أما ترى غصتي في اساغتي ؟ أما ترى ضلالي في اهتدائي ؟ أما ترى رشدي في غيي ؟ أما ترى عيي في بلاغتي ؟ أما ترى ضعفي في قوتي ؟ أما ترى عجزي في قدرتي ؟ أما ترى غيبتي في حضوري ٠٠(٩) ٠

وعلى هذا الفرار من جنوحه الى التضاد العقلي ما كتبه الى مولاه ابن العميد : « **لما رأيت شبابي هرما بالفقر ، وفقري غنيا بالقناعة ، وقناعتي عجزاً عن التحصيل ، عدلت الى الزمان أطلب اليه مكاني فيه ، وموضعي منه ، فرأيت طرفه عني نابيا ، وعناني عنه مثنيا ٠٠**(١٠) »

وينبغي ألا يتبادر الى الذهن أن أبا حيان انما كان يسعى من وراء هذا التضاد الى تصيد ألوان الزينة اللفظية والزخرفة البديعية بحشر عدد من الطباقات أو المقابلات في تضاعيف عباراته ، فهذا أبعد ما يكون عن رجل فكر ورأى كأبي حيان ، دونما قصد الى البهلوانية اللفظية التي غدت في عصره ، ثم من بعده ، ديدن الكتاب ومهوى نفوسهم ٠

ولبعض النقاد رأي ينطوي على وجاهة حين يعتقد بأنه ليس من قبيل المصادفة « **أن تتكرر في عبارات التوحيدي الفاظ التناقض والتضاد وشتى أنواع التقابل ، فقد عاش صاحبنا دائماً متارجحاً بين النشاط والتكاسل ، بين القوة والضعف ، بين القدرة والعجز ٠ وهو حين يكثر في اسلوبه من الفاظ الازدواج والمقابلة انما يكشف عن شخصية تحيا على التناقض والمفارقة ، وتحاول دائما أن تجمع بين الأقطاب المتعارضة**(١١) » ٠

ويغلب على تعبير أبي حيان الاطناب والتدفق ، ومن مقتضيات هذه الخاصة غزارة اللفظ وكثرة الترادف ، ولكن هذا الترادف لا يقصد اليه الكاتب طلباً للزينة ورغبة في الزخرفة ، واظهاراً لقوة الحافظة ، شان الكثيرين من كتّاب عصره الذين استهواهم اللفظ فأمعنوا في طلبه ٠ ولكن التوحيدي رجل عقل ، واللفظ لديه وسيلة للابانة ، وطريق الى

الاعراب ، وسبيل الى الافصاح · بل ان مايبدو لنا مترادفاً من الألفاظ ليس في حقيقة الأمر من الترادف ، ولكنه تتبع لدقائق المعنى ، وتقص للفوارق بين حالاته · وفي هذا بطبيعة الحال اقتدار على اجتلاب الكلمات التي تخطر مدلولاتها في الذهن مهما دقت معانيها وشطت حروفها · ومن هذا القبيل قوله متحدثاً عن ارتباط كل انسان بموضوع الصداقة والصديق في هذه الدنيا :

« وما من أحد الا وله في هذا الفن حصة · لأنه لا يخلو أحد من جار ، أو معامل ، أو حميم ، أو صاحب ، أو رفيق ، أو سكن ، أو حبيب ، أو صديق ، أو أليف ، أو قريب ، أو بعيد ، أو ولي ، أو خليط · كما لا يخلو أيضاً من عدو ، أو كاشح ، أو مداج ، أو مكاشف ، أو حاسد ، أو شامت ، أو منافق ، أو مؤذ ، أو منابذ ، أو معاند ، أو مزل ، أو مضل ، أو مغل ··(١٢) » ·

والازدواج كذلك عنصر من عناصر الاطناب ومظهر من مظاهره · ولقد عمد اليه الجاحظ قبل أبي حيان · وليس القصد منه هنا أيضاً أن يتخذ منه الكاتب معرضاً للبراعة ومقصداً لبهر القارىء ، بل الغاية منه لدى أبي حيان جلاء المعنى في الذهن وتوكيده في النفس ، يضاف الى ذلك هدف فني يتمثل في تلوين التعبير واغنائه بعنصر الايقاع والموسيقى · فمن طريق خلق التوازن بين الجمل ، بتقسيمها الى فقرات قصار متناسبة الطول متشابهة الأداء ، تتسربل الجمل ضمن مجموعة متجانسة ، وفقرات متلائمة ، بحيث يتجلى فيها عنصر التناغم الذي يقترب بملامح النثر الى سمات الشعر ، ومن هذا القبيل قول التوحيدي في بعض مناجياته للخالق :

« اللهم ، فلا تخيب رجاء هو منوط بك ، ولا تصفر كفاً هي ممدودة اليك ، ولا تذل نفساً هي عزيزة بمعرفتك ، ولا تسلب عقلاً هو مستضيء بنور هدايتك ، ولا تقذ عيناً فتحتها بنعمتك ، ولا تخرس لساناً عودته الثناء عليك(١٣) » ·

وغني عن القول أن أسلوب أبي حيان لا يطرد دوماً على هذا الغرار ، فقد يحرص عليه أو يعدل عنه ، تبعاً لاختلاف مراحل حياته ، وتغير دواعي تعبيره ، وتنوع طبيعة موضوعاته ·

ـ ٣ ـ

وقد يجنح أبو حيان الى العبارة المسجوعة ، وهذه ظاهرة أسلوبية تفشت بين الكتاب في عصر التوحيدي وتفاقمت بعده ، كان يقول : « اللهم اكفنا من اللسان فلتته ، ومن الهوى فتنته ، ومن الشر خطرته ، ومن الرأي غلطته ، ومن الظن خبطته ، ومن الطبع سورته ، ومن الأمر روعته ، ومن العدو سطوته · وجانبنا معاندة الحق ، ومجانبة الصدق ، وشراسة الخلق ، ومذمة الخلق(١٤) ·· »

وأكثر ما نرى هذا النمط المسجوع من النثر في المواقف العاطفية والوجدانية من مثل الابتهال والدعاء ، ويدخل في هذا المجال العاطفي ما كان يتعرض له التوحيدي في غمار

حياته العاثرة من صدمات ومنغصات • فحين يقع تحت وطأة المرارة وتغتلي نفسه من سورة الغضب وغمرة الحقد ينطلق لسانه مثلا بشتم الصاحب بن عباد ، قاذفا اياه بقارس الكلم المسجوع الذي أحسن استدعاءه واختياره ليرسم به تلك الصورة الكاريكاتورية المضحكة لهجوه : « **لعن الله هذا الأهوج الأفلج الأفحج الخفلج ، الذي اذ قام لجلج ، واذا مشى تفحج ، وان تنغم تمجمج ، وان عدا تفجفج**(١٥) » •

والحق أن هذه الألفاظ بجرس حروفها الصائتة على هذا النحو ، والتي تقرع الأذن بهذا النبر المتميز ، انما تبعث على الاضحاك حتى برغم قلة المعرفة بحقيقة معانيها ودقة مدلولاتها ، ويكفي أنها تثير في النفس ظلالا لهذه المعاني وتوحي بمعانيها ايحاء ••• ومثل هذا كاف لأن يبسط النفس ويبعث على الضحك •

على أنه بوجه عام ، وفي مقابل ذلك يشيع أسلوب الترسل في نثر أبي حيان في معظم كتبه ومقالاته ، حيث يؤثر الانطلاق في الكتابة والتحرر في التعبير • وهذا طبيعي لدى كاتب كالتوحيدي يجعل المعنى نصب عينيه ، فيرسل العبارات ارسالا بحيث تأخذ مداها لتغطي المعنى المراد وتجلوه في الذهن ، ما دام اللفظ لديه وسيلة والمعنى غاية • ومن هذا القبيل قوله :

« **وليس كل من قاده عقله الى العلم بمراشد الأمور انقادت له نفسه الى العمل بها • فقد رأينا كثيراً من أهل المعرفة يأمرون ولا يأتمرون ، ويزجرون ولا يزدجرون • ويعرف من المتطببين من كان ينهي عن يسير التخطيط في المآكل ، وينهمك في كثيره • ومن المتفلسفين الذين هم أطباء النفوس من كان ينم مقابح الأخلاق ومفاحش الأفعال فيرتكبها في خلواته • وتارك العمل مع الجهل أعذر من تاركه مع العلم**(١٦) » •

وهذا أسلوب مرسل يتسم بالتدفق واليسر والسهولة ويترقرق في النفس رهوا ويلامس السمع بانسياب ورفق • وما ذلك الا لغلبة الطبع عليه وانحسار مظاهر التصنع عنه • واذا كان أبو حيان يعمد الى الأسلوب المقيد حيناً والى الأسلوب المرسل أحيانا فما ذلك الا لدواع فنية ، ولكل مقام مقال •

والصورة الحسية أو التعبير المجسم سبيل التوحيدي في أحيان كثيرة الى بلوغ غايته وهي دائماً الفكرة أو المعنى • وهذه الخاصية الأسلوبية هي التي تسهم في وسم أبي حيان بسمة الأديب وتنأى به عن سمة الفيلسوف • يقول أبو حيان بصدد كلامه على فائدة التعلم : « انما يخرج الزبد من اللبن بالمخض ، وانما تظهر النار من الحجر بالقدح ، وانما تستبان النجابة من الانسان بالتعليم • والمعدن لا يعطيك ما فيه الا بالكدح ، والغاية لا تبلغها الا بالقصد(١٧) •• » • كما يقول قاصداً الى التعبير عن طريق التصوير : « ان الانسان الذي لا يعمل بعلمه كالشجرة المورقة لا ثمر لها(١٨) » ، أو يقول : « •• ليس بين العلم والعمل سور • وان كان سور فليس من حديد ، وان كان من حديد فالحديد أيضاً يعالج بما يلين به ويستجيب(١٩) » •

وعندما يطيب لأبي حيان أن يسبر أغوار نفسه ، ويستبطن حقيقة منازعه ، ويرتاح لما فيه تفريج كربه وتنفيس هواجسه ، تتوارى في أسلوبه معالم المفكر وسمات المتفلسف لتتألق بدلا منها موهبة الأديب وبراعة الكاتب. ها هو ذا يناجي الخالق في ساعة ضيق وقلق وشك :

« الهنا ان ذكرناك أنسيتنا ، وان أشرنا اليك أبعدتنا ، وان اعترفنا بك حيرتنا ، وان جحدناك أحرقتنا ، وان توجهنا اليك أتعبتنا ،وان ولينا عنك دعوتنا، وان تركناك أزعجتنا، وان توكلنا عليه أكلفتنا ، وان فكرنا فيك أضللتنا ، وان انتسبنا اليك نفيتنا ، وان أطعناك ابتليتنا ، وان عصيناك عذبتنا ٠٠٠ فالسوانح فيك لا تملك ، والغايات منك لا تدرك ، والحنين اليك لا يسكن ، والسلو عنك لا يمكن ٠٠٠(٢٠) » ٠

هذه النبرة الشجية تشيع في معظم ابتهالات أبي حيان ومناجياته ، « انها أشبه بنبرة داوود النبي في مزاميره ، خصوصاً حينما يتغنى برحمة الله ولطفه ونعمته ، أو حينما نراه يعمد الى معاتبة الذات الالهية بخشوع ومذلة وانسحاق(٢١) » ٠

واذا كانت الكتابة صناعة ، أي فنا ، فلا غنى لهذه الصناعة عند التوحيدي عن طبع مؤات وموهبة عقلية ، فهما اذا رفدتهما عناصر أخر ، كالخبرة وهوى الصنعة وسعة الاطلاع أمكن صاحبهما أن يكون في عداد الكتّاب المجيدين ٠ واذا كان لكل صنعة آفة ، فآفة الكتابة أن يفقد صاحبها الطبع وهو العمود(٢٢) ٠

★ ★ ★

□ الأداء الفني بين الجاحظ وأبي حيان :

يحلو للنقاد والدارسين أن ينعتوا أبا حيان التوحيدي بالجاحظ الثاني ، ويطيب لهم من حين الى آخر أن يعقدوا الفصول لهما يقارنون بينهما ويوازنون ، ويبرزون معالم الشبه والاتفاق ، أو يظهرون أوجه الخلاف والافتراق ٠ والحق أن هذا مجال طريف ينطوي على كثير من بواعث القول ٠

وليس الأمر في هذا بدعاً اذا عرفنا أن أعلام النثر الفني كانوا يقرون للجاحظ بالريادة ، وفي ذلك يقول القاضي الفاضل عبارته المأثورة : « وأما الجاحظ ، فما منا معشر الكتاب الا من دخل داره ، أو شن على كلامه الغارة » ٠

وأبو حيان نفسه اتخذ من أبي عثمان اماماً ومن طريقته قدوة ، وأحله من التبجيل والتعظيم أسمى منزلة وأرفع مكان ٠ حتى لقد بلغ ذلك منه أن دبج في الثناء عليه رسالة خصه بها وأسماها « تقريظ الجاحظ » ، ومما قاله فيها :

« والذي أقول وأعتقد أني لم أجـد في جميع من تقدم وتاخر ثلاثة، لو اجتمع الثقلان على تقريظهم ومدحهم ، ونشر فضائلهـم ، في أخلاقهم وعلمهم ومصنفاتهم ورسائلهم مـدى الدنيا الى أن يأذن الله بزوالهـا ، لما بلغوا آخر ما يستحقه كل واحد منهم ، أحدهم هـذا الشيخ الذي أنشانا له هذه الرسالة ، وبسببه جشمنـا هـذه الكلفـة ، أعنـي أبا عثمـان عمرو بن بحر(٢٣) » ٠

وأشاد أبو حيان في كتاب آخر له بأسلوب سلفه الجاحظ فقال(٢٤) :

« ومتى رأيت ديباجة كلامه ، رأيت حولها كثير الوشي ، قليل الصنعة ، بعيد التكلف، حلو الحلي ٠٠٠ له سلاسة كسلاسة الماء ، ورقة كرقة الهواء ٠٠٠ فسبحان من سخر له البيـان وعلّمه ، وسلم في يديه قصب الرهـان قدّمه ٠٠ ان جد لم يسبق ، وان هزل لم يلحق ٠٠ » كما نعته بأنه لا نظير له في البلاغة والانشاء ٠٠٠ وان كتبه « الدر النثير ، واللؤلؤ المطير » ورسائله « الأفنان المثمرة ، والرياض الزاهرة» وكلامه « الخمر الصرف ، والسحر الحلال » ، فهو « واحد الدنيـا » و « شيخ الأدب وحجـة العرب ٠٠٠(٢٥) » ٠

ولئن كان أبو حيان ـ وهو من هو بين الكتّاب ـ قد أحل أستاذه أبا عثمان في نفسه هذه المنزلة السامية ، ومحضـه كل هـذا الاعجاب ، فان في ذلك لمغزى بعيداً ٠ من ذلك أن التوحيدي ممن لا يمارون في نسبة الفضل الى أهله ، ولم يذهب به الغرور الى المدى الذي يذهب بصاحبه الى الانتقاص من الآخرين ، في مجال هو مجاله ، وصناعة هي صناعته ٠

والذي يعنينا من هذا الاعجاب أثره الماضي في تكوين شخصية أبي حيان ودفع أسلوبه في المجرى الذي آثره وارتضاه ، والذي كان الجاحظ رائداً فيه ، فقد بات من نافلة القول ألا يغيب عن ذهننا أن أبا حيان كان في أول عهده يغترف من بحر الجاحظ ، وينحو منحاه في أسلوبه ، وينسج على منواله في كتبه ، بعـد أن انكب على ملفاته في سن مبكرة وعاش في عالمه ٠ « وكل من يدرس أبا حيان في طريقته الفنية يراه محتذياً طريقة الجاحظ ٠ وقـد أصبحت هذه الحقيقة احدى القضايا المسلمة التي لاتحتاج برهاناً جديداً ، ولكنها يجب ألا تحجب عن أنظارنا تفرد أبي حيان في أسلوبه(٢٦) » ، وان أبا حيان هو الذي كان في عصره يحمل لواء الجاحظية ٠

« ونحن اذا سلمنا بوقوع التوحيدي ضمن دائرة النفوذ الجاحظي فاننا لن نسلم بفنـاء شخصيته في شخصية أستاذه القوية ، بل تفردت آثاره وأسلوبه الانشائي بمميزاتها وطابعهـا الخاص(٢٧) » ٠ والحق أن أبا حيان لم يقـف بمدرسة الجاحظ حيث تركها مؤسسها ، وانما أمدها بنباهته ونبوغه بما رفع من قواعدهـا وبما أثبته من صلاحها لنقل ما جدّ في عصره الحافل وبيئته الموارة من أفكار ومنـازع ٠ وتبعاً لذلك كله فان المقارنة تبدو مجدية بين الكـاتبـين :

□ أوجـه التشابـه :

آ ـ كلا الرجلين ، الجاحظ وأبي حيان، كان وثيق الصلة بالوراقة التي كانت المدرسة الأولى التي تخرّجا فيها ، على حين امتهن أبو حيان هذا العمل حتى برع فيه ، وعرف بحسن الخط وتجويده ، وضبط النسخ وتزويقه ·

ب ـ كلاهما طوع النثر العربي للتعبير عن العقل المتفتح والثقافة المتمازجة مع معطيات الأمم الأخرى ، بعد أن كان الشعر وحده ديوان العرب والمعبّر عن منازعهم التي كانت تتسم بغلبة العاطفة على العقل ·

جـ ـ كلاهما غلب عليه الأدب ، أو كان أديباً يعنى بشؤون العقل ويتعاطى الفلسفة ·

د ـ تجلت النزعة العروبية لدى الجاحظ وأبي حيان · مع ملاحظة حدتها عند الجاحظ تجاه الشعوبية وخفتها بعدئذ لدى التوحيدي · وما ذلك الا لاختلاف العهدين وتطامن النزعتين المتقابلتين من جهة ، ولأن أكثر حكام العصر وعدداً من شيوخ أبي حيان كانوا فرساً أو ينحدرون من أصل فارسي · ونستدل على ذلك من خلال المناظرة الهامة التي انفرد أبو حيان بتسجيلها بين متى بن يونس وبين أبي سعيد السيرافي حول منطق اليونان ونحو العرب ، وكيف أن عاطفة أبي حيان كانت الى جانب قومه ومع أستاذه · فضلا عن مواقف أخرى يمكن أن نعد أبرزها اعجاب أبي حيان بأبي عثمان ·

هـ ـ برغم الصلات الوثيقة التي ربطت بين كل من الرجلين وبين كبراء العصر ، فقد بقيا بعيدين ـ طوعاً أو كرهاً ـ عن أسر المناصب وقيود الرسميات ، خلافاً لما كان عليه حال الكثيرين من كتّاب العصر العباسي ، وذلك ما عاد بالفضل العميم على نتاجهما الأدبي والفكري وطبعه بطوابع الجرأة والانطلاق والتحرر ، وجعله منزّهاً عن روح المداجاة والمجاملة والنفاق ·

و ـ كلا الرجلين عاش عمراً مديداً امتد زهاء قرن من الزمان وكان ذلك باعثاً على غزارة نتاجهما ، وان لم يبلغ أبو حيان شأو الجاحظ في كثرة كتبه ورسائله ·

ز ـ انطوى الكاتبان على ثقافة موسوعية زخرت بها شخصيتهما ، وكان عمادها علوم العربية والاسلام من لغة ونحو وتصريف وحفظ المنظوم والمنثور ، ومن فقه وتفسير وحديث وتشريع ، ثم المعارف الدخيلة أو الوافدة التي تجلت بنحو خاص في المنطق والفلسفة ·

ح ـ كلاهما عرف بالاستطراد في كتبه وحرص على أن يجعله بمثابة قاعدة مرغوبة في التأليف ، يصدر عنها الكاتب في أكثر مؤلفاته ·

ط ـ جنح أبو حيان الى الهزء والسخرية في جانب من آثاره ، وان لم يشع ذلك لديه شيوعه لدى الجاحظ · ويبدو أن الموقف كان يقتضيه ذلك فيجنح اليه ، ولكل مقام مقال · فمما يورده في الصاحب بن عبّاد قوله :

. أحسب أن عينيه ركبتا من زئبق ، **وعنقه عمل بلولب ••• ظريف التثني والتلوي ، شديد التفكك والتفتل ، كثير التعوج والتموج ، في شكل المرأة المومسة الفاجرة الماجنة والمخنث الأشمط(٢٨) »** •

وكثيراً ما يتلاقى الكاتبان في مجال الهزء والتصوير الساخر الكاريكاتوري على صعيد رسالة التربيع والتدوير لأبي عثمان ومثالب الوزيرين لأبي حيان •

ي ـ كلاهما كان ينتمي الى مدرسة بيانية واحدة ويصدر عن خصائص أسلوبية متشابهة ، قوامها اجلال المعنى والعناية باللفظ • والحرص على الطبع ، والنأي عن التصنع ، والميل الى الازدواج ، وايثار الاطناب •••

□ أوجه التمايز :

أ ـ كان مزاج الجاحظ طبيعياً معتدلا ، وأدبه ، تبعاً لذلك ، منسقاً مطرداً ، يتفاعل فيه العقل مع العاطفة بمقدار • على حين كان مزاج التوحيدي ثائراً فائراً ، تستبد به سورة الغضب فتعشي عينيه عما أمامه ، فاذا هو يحطم بقلمه الصرح الذي سبق أن شاده • فلكم أثنى على الصاحب بن عبّاد وابن العميد ونسب اليهما كل فضل ، ثم لم يلبث بعد أمد أن انقلب عليهما وتنكر لهما ، وجردهما من كل محمدة ، وألصق بهما كل نقيصة • ومن هنا غلبت على الجانب الانشائي من كتاباته حرارة العاطفة ووقدة الانفعال • سواء في ذلك ما كان حصيلة علاقاته مع الناس مثل كتابه مثالب الوزيرين ، وما كان من نتيجة صلته بالخالق خلال أدعيته ومناجياته •

ب ـ كان الجاحظ أميل الى المرح والتفاؤل وأكثر اقبالا على الحياة • يسعى الى التهكم ، ويؤثر الطرفة ، ويطلب الفكاهة ، ويجنح الى الاضحاك ، ويتسم بالانبساط ، وينطوي على خفة الروح ••• ولم يكن أبو حيان من هذا المشرب • ومن هنا غلب الجد على مؤلفاته ، على حين تعانق الهزل والجد في شخصية الجاحظ وانعكس ذلك بالتالي في كتبه •

واذا لم يفارق الهزل نفس الجاحظ حتى في أواخر أيامه ، فكان متفائلا في أحلك ساعات مرضه ، لم تكد الشكوى والمرارة وترديد مشاعر السخط على الآخرين تفارق نفس أبي حيان وقلمه ، وهو نفسه يصور ما آلت اليه حاله فيقول(٢٩) :

« **فقدت كل مؤنس وصاحب ، ومرافق ومشفق • والله لربما صلّيت في الجامع ، فلا أرى الى جنبي من يصلي معي ••• فقد أمسيت غريب اللفظ ، غريب النحلة ، غريب الخلق • مستأنساً بالوحشة ، قانعاً بالوحدة ، معتاداً للصمت ، ملازماً للحيرة ، محتملا للأذى ، يائساً من جميع من ترى »** • وهكذا غلب عليه التشاؤم المفرط ، وآل به الأمر الى فقد ثقته بنفسه وبجميع الناس من حوله ، وبجدوى ما صنفه من كتب وما دبجه من رسائل طوال حياته ، فأهوى عليها يغرقها بالماء ويحرقها بالنار ، ويمعن فيها اتلافاً وتمزيقاً •

ج ـ بلغ الجاحظ أوج الشهرة ، ولـم ينعم التوحيدي ببعض ذلك ، برغم أن مواهبه كانت جديرة بأن ترفعه الى منازل رفيعة • ولعل السبب في ذلك يعـود الى ما كان فيـه أبو حيان من صراع مع كبراء العصر ، مـن حكام ووزراء ومن اليهم ، ممن كان بأيديهـم زمام الأمور ، فأعرض الناس عنه • ولا يبعد أن يكون لهيئته الزرية ، من رداءة مظهـره وقذارة ملبسه ما زاد الناس اعراضاً عنه • أما استمرار غمط الناس لأبي حيان حقه في الشهرة والفضل بعد مماته ، فيغلب على الظن أن مرد ذلك الى أنه كان في نظر بعضهم معدوداً مـن كبار الزنادقة • بل ذهب أحدهم الى أن زنادقة الاسلام ثلاثة : ابن الراونـدي وأبو حيـان التوحيدي وأبو العلاء المعري ، وان أشـدهم على الاسـلام أبـو حيـان لأنه مجمـج ولـم يصرح(٣٠) • يضاف الى ذلك صعوبة مؤلفاته نسبياً ، لغلبة الطابـع العقلي عليها وزهـد العلماء في تفسيرها وشرحها ، خلافاً لـما كان منهم تجاه الآثار الأدبية واللغوية • ولا شـك أخيراً في أن احراق كتبه وضياع جانب منهـا كان عاملا آخر من عوامل خفوت شهرته •

د ـ كان أبو حيان أبعد باعاً من الجـاحظ في حقل الفلسفة ، وأعمق فكراً في شؤون العقل وقضايا الكـون والنفس ، كمـا كان أوغل من أبي عثمان ثقافة وأغزر معارف • وهذا طبيعي بسبب فارق العصر واختـلاف الزمان ، اذ أن مائة وخمسين سنة تفصل بين عهدين وتباعد بين رجلين جديرة بأن تؤدي الى هذا الفارق • لقد أهرقت قطرات غزيرة من المداد خلال هذه المدة ، حين ظهرت كتب وصدرت مؤلفات وعرّبت مصنفات ، وهل ثمة أحفل علماً وأغنى حضارة من القرن الرابع الهجري •

هـ ـ كان أبو حيان أكثر اخلاصاً لموضوعه من الجاحظ ، لأنه لم يكن يكتب الا عـن معاناة • ولعل في هذا بعض ما يفسر تضارب أقواله وتناقض أحكامه ، وبخاصة في مجـال الكلام على كبار معاصريه • فأدبه وليد الرضى والسخط والأمل واليأس ، فلا يكتب في كـل حال الا تحت وطأة الانفعـال • وكم رأينـا الجاحظ ، « يتناول الأفكار بروح خال مـن حرارة الايمان ، وأنه يأتي الفن بقصد العبث والتلاعب ، واظهار المقدرة البيانية •• لذلك لا يحس قارىء الجاحظ الا بالنشوة تخامره ، وباللغة تسـاوره ، وبالاعجـاب بقدرة هـذا الفنان اذ أخرج من الحق باطلا • ومن الباطل حقاً ••• على حين يبدو أبو حيان كاتب فكرة يؤمن بها ، ويصدّق فيها ، ويحس بحرارتها ، فلا يفتأ قارئه يحس بالحرارة قد انتقلت اليه ومشت في أوصاله(٣١) • »

ألم يكتب الجاحظ في الشيء ونقيضه ، والرأي وخلافه كأن يؤلف رسـالة في النبيـذ ورسالة في ذم النبيذ ، ورسالة في مدح أخلاق الكتّاب ورسالة في ذم أخلاق الكتّاب ، ورسالة في مدح الورّاق ورسالة في ذم الوراق •• ؟

و ـ أهمية أبي حيان انما تتجلـى في المدرسة الأسلوبية التي كان أبرز ممثل لهـا في عصره ، وهي امتداد للمدرسة الجاحظية(٣٢) ، وقوامها التعبير المنطلق والأسلوب المرسل. ففي عهد الجاحظ لم تكن ثمة أنماط أسلوبية مغايرة في طبيعتها لطبيعة الأسلوب الجاحظي ، ومن ثم لم يكن هناك مجـال واسع للمجابهـة والصراع على الصعيد الفني • على حين غدا

عصر أبي حيان حافلا بالمدارس الأسلوبية المقابلة التي تعتمد على الأسلوب المقيد والتعبير المسجوع • وهذا المنحى الفني المقيد المواجه للمنحى المنطلق المرسل كان يتجلى في كثير من الرسائل المدبجة والكتابات الاخوانية وأخيرا في المقامات • ولا ننسى أن هذا النمط المنمق أخذ يستهوي الكثيرين من المنشئين والمثقفين من جهة ، كما كان يتبناه العديدون من الحكام وذوي النفوذ وبخاصة الوزراء الكتّاب من جهة أخرى ••• كل ذلك جعل لأبي حيان بمذهبه البياني ومنحاه الأسلوبي أهمية بالغة من حيث الاحتفاظ بالأصالة والتحرر الفني في عصر تكاثرت خلاله الأساليب المقيدة •

ومهما يكن من أمر المقارنة بين الجاحظ والتوحيدي ، من حيث أوجه الاتفاق أو الافتراق ، فالحقيقة الباقية ، نتيجة لكل ماتقدم ، أن الكاتبين الموهوبين هما من مشرب واحد ، وينتميان الى مدرسة بيانية واحدة • واذا كانت أوجه التمايز أو الاختلاف بينهما كبيرة فان أوجه التشابه والتلاقي تبقى أكبر • ومن هنا فان نعت أبي حيان بالجاحظ الثاني حكم ينطوي على عين الحقيقة والصواب • انه يتبوأ مكانة رفيعة في تاريخ النثر العربي ، ويقرن مع الجاحظ ، أكبر كاتب عرفته العربية ، مشكلا الى جانبه قمة أخرى من قمم البيان في أدب العرب •

□ ■ □

□ هوامش البحث :

١ ـ ابو حيان التوحيدي ، د• ابراهيم الكيلاني ٦٢ ، نقلا عن كتاب روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، لمحمد باقر الموسوي الخوانساري (طبعة حجرية ، طهران ١٢٧١ هـ) •

٢ ـ ابو حيان التوحيدي ، د• احسان عباس ١٣٥ •

٣ ـ الامتاع والمؤانسة ، ابو حيان التوحيدي ١ : ٩ •

٤ ـ الامتاع والمؤانسة ١ : ١١٥ •

٥ ـ الامتاع والمؤانسة ١ : ١٠ •

٦ ـ الاشارات الالهية ، ابو حيان التوحيدي ٣٦٥ •

٧ ـ معجم الأدباء ، ياقوت ، ١٥ : ٥ •

٨ ـ ابو حيان التوحيدي ، د• زكريا ابراهيم ١٤٠ •

٩ ـ الاشارات الالاهية ، ابو حيان التوحيدي ١٠٤ •

١٠ـ مثالب الوزيرين ، ابو حيان التوحيدي ٣٢٧ •

١١ـ ابو حيان التوحيدي ، د• زكريا ابراهيم ١٣٧ •

١٢ـ الصداقة والصديق ، أبو حيان التوحيدي ٧٩ •

١٣ـ البصائر والذخائر ، أبو حيان التوحيدي ٣ •

١٤ـ المقابسات ، ابو حيان التوحيدي ١١٦ •

١٥ـ مثالب الوزيرين ، أبو حيان التوحيدي ٢٥٩ •

١٦ـ الاشارات الالاهية ، ابو حيان التوحيدي ٣٩٩ •

١٧ـ المقابسات ، المقابسة ٦٥ ، ص ٢٦٠ •

١٨ـ المقابسات ، المقابسة ٦٨ ، ص ٢٦٨ •

١٩ـ الاشارات الالاهية ١٠١ •

٢٠ـ الاشارات الالاهية ١٩٣ •

٢١ـ ابو حيان التوحيدي ، د• زكريا ابراهيم ١١٨ •

٢٢ـ ابو حيان التوحيدي ، د• زكريا ابراهيم ٦٠ •

٢٣ـ الامتاع والمؤانسة ١ ـ ٥ •

٢٤ـ البصائر والذخائر ١٩٧ •

٢٥ـ تتناثر هذه الاحكام في كتب التوحيدي وفي معجم الادباء خلال ترجمة الجاحظ •

٢٦ـ ابو حيان التوحيدي ، د• احسان عباس ١٣٧ •

٢٧ـ أبو حيان التوحيدي ، د• ابراهيم الكيلاني ٦٤ •

٢٨ـ مثالب الوزيرين •

٢٩ـ الصداقة والصديق ٦ •

٣٠ـ طبقات الشافعية ٤ : ٢ ـ ٣ •

٣١ـ ابو حيان التوحيدي ، عبد الرزاق محيي الدين ٣٥٠ •

٣٢ـ آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ١ : ٤١٦ •

البطل المجاهد الشهيد الشيخ عز الدين القسام

مصباح غلاونجي

□ من تراثنا القومي المعاصر

في غمرة هذه الظروف العصيبة التي تتكالب فيها قوى الاستعمار والصهيونية على الأمة العربيةوالشعوب الاسلامية ، وتتناوشها من كل جانب بغية تفريق شملها ، وبعثرة قواها والسيطرة عليها ، يتنادى العرب والمسلمون الى احياء (النهضة العربية ـ الاسلامية) للم الشعث ورص الصف وتوحيد الغاية ، والمرابطة في خندق واحد لمواجهة هذه القوى وردها على أعقابها ٠ ولا شك أن استذكارنا لأبطالنا ، واستلهامنا أرواحهم ، يزيد من عزائمنا على النضال ، ومن ثقتنا بالنصر ـ ولعل خير بطل نحيي ذكره، في هذه الغمرة هو (المجاهد الشيخ عزالدين القسام) الذي حمل لواء هذه النهضة ، وجاهد وناضل واستشهد في سبيل تحقيقها ، فكان ظاهرة فذة في تاريخنا المعاصر . وقائدا قوميا لو اقتدى به الزعماء العرب لما حلت بفلسطين العربية كارثة سنة ١٩٤٨ وما استتبعته وتستتبعه حتى اليوم من كوارث ونوازل ٠

في مدخل جبلة(١) الشمالي، وفي الجانب الغربي من الحديقة العامة التي تقوم الى يسار الداخل الى المدينة ، والتي تفصل ما بين آبدتين خالدتين : جامع السلطان ابراهيم بن أدهم شمالا والمدرج الروماني جنوباً ٠ يطل على الغادي والرائح نصب تذكاري بسيط متواضع، كتبت عليه العبارات التالية :

« أقيم هذا النصب التذكاري تخليداً لذكرى البطل الشهيد عزالدين القسام ٠ ولد في جبلة سنة ١٨٨٣ (٢) واستشهد في فلسطين سنة ١٩٣٥ ـ وضع حجر الأساس لهذا النصب في عهد الرئيس حافظ الأسد في ١٩٧٣/٥/٦»

□ نشأتـــه :

في الحي الجنوبي من بلدة جبلة طريق(٣) كانت تتلوى على جانبيه بيوت قديمة متراصة متلاصقة كأنها بنيان واحد ، شأن طرق جبلة وبيوتها في أواخر القرن التاسع

عشر . كان هذا الطريق على ضيقه يعج بالحركة والنشاط ، ويختلط فيه الانسان والحيوان ، وتتزاحم فيه العَجَل الموقرة بقضبان قصب السكر ، وباقات الملوخية والنعناع وغيرها من أنواع الخضر والبقول ، والجمال المثقلة بأكياس الحنطة والشعير والحمص والفول ، وبحزم الحطب وهشيم العشب والزرع تنقلها من البرية الى البلدة وقوداللافران والتنانير - ويمور بالغادين والرائحين من المزارعين والسابلة، وبالأطفال الذين لايجدون، بعد تسريحهم من كتاتيبهم متنفساً لهم غير الدروب يلعبون فيها ويلهون ويسمرون .

في بيت متواضع من بيوت هذا الطريق ولد عزالدين ، ونشأ وترعرع مع هؤلاء الأطفال ، وقد ظهرت عليه امارات القيادة منذ نعومة أظفاره ، فكان يهيمن على أترابه بقوة شخصيته ، ويقودهم قيادة حكيمة ، وينظم نشاطهم ويوجههم نحو ألعاب الفروسية والقوة (٤) .

نشأ في أسرة عريقة ، عرفت بالعلم والتقى والورع . كان جده الشيخ مصطفى القسام وأخو جده عالمين جليلين . وكان أبوه الشيخ عبدالقادر عالماً باللغة والدين وعارفاً بالله متصوفاً . تزوج أبوه بامرأتين أولاهما من قلعة المرقب، وثانيتهما أم عزالدين السيدة حليمة القصاب من جبلة ، فأنجب منهما سبعة أولاد ، وكان عزالدين سادس سبعة اخوة وأشقاء . وثاني ثلاثة أشقاء - اقترن الشيخ بالسيدة أمينة النعنوع من جبلة فأنجب منها ولداً ذكراً واحداً أسماه محمداً ، وثلاث بنات هن : عائشة وميمنة وخديجة(٥) .

☐ دراسته :

قرأ القرآن الكريم وتعلم القراءة والكتابة والحساب في الكتَّاب ، ودرس العلوم الدينية والفقه على أبيه . وتتلمذ أيضاً لشيخين جليلين عرفا بسعة العلم والمعرفة في اللغة والتفسير والحديث والفقه هما الشيخ سليم طيارة البيروتي الأصل ، والشيخ أحمد الأروادي . ولما بلغ أشده ، أنس أبوه منه فطنة ورغبة في العلم ، فأوفده الى مصر ليتابع دراسته في الأزهر . ويقال انه حضر دروس الامام الشيخ محمد عبده ، والعلامة الشيخ أحمد بخيت ، واجتمع بالشيخ رشيد رضا .

تخرج في الأزهر سنة ١٩٠٩(٦) ،وعاد الى جبلة عالماً عاملا يعمر صدره الايمان بالله وبحق أمته في الحياة الحرة الكريمة ، وجعل يدرس في جامع الزاهد الصوفي ابراهيم بن أدهم تفسير القرآن والحديث ، ويلقي الخطب حاضاً على التمسك بشعائر الدين الحنيف ، وبالخلق العربي الاسلامي ، ثم عين موظفاً في شعبة التجنيد بجبلة(٧) وكان بعد فراغه من عمله ، ينصرف أيضاً الى عقد الحلقات الدرسية في جوامع البلد .

☐ صفاته وشخصيته :

كان أميل الى القصر منه الى الطول ، وأقرب من النحافة أسمر اللون ، أسود العينين، كث اللحية ، طلق المحيا(٨) ، مهيب الطلعة وقوراً سديد الرأي ، صادق الفراسة ، ثبت الجنان شجاعاً ، حاضر البديهة سريع الخاطر، محدثاً لبقاً ، واثقاً من نفسه ، مستبشراً دائماً

ومتفائلا ، ايماناً منه بالله وبقضائه وقدره. وكان رحيماً بالناس . متواضعاً وقانعاً باليسير من المآكل والبسيط من الملبس(٩) ، صادقاً اذا قال فعل ، دؤوباً على العمل ، شديد التحمل لمكارهه . « مرت سنوات من عمره في فلسطين، وعمله يبدأ من الفجر ولا ينتهي الا في الساعات الأخيرة من الليل . يبدأ بعد صلاة الفجر بتعليم الأميين(١٠) من العمال والكادحين ، واعدادهم للجهاد في مدرسة البرج الاسلامية أو في جامع الاستقلال ، ويصرف وقته منذ الضحى حتى صلاة الظهر في الاتصال الحي بالناس وبجماهير العمال في مواقع عملهم ومواطن جلوسهم ، ويعود ظهراً الى بيته ومعه على الأغلب بعض المجندين لمناقشتهم ،ويمضي فترة بعد العصر في تقديم الدروس الجهادية . ويقوم بتدريب الحلقات على استخدام السلاح في جبل الكرمل . ويعود الى بيته ليشارك في حوار ساخن أو متشعب مع المناضلين الذين يأتون الى بيته عادة ، في المساء .. »(١١)

وكان أبي النفس عزيزها ، يربأ أن يعيش الا من عمل يده وعرق جبينه ، روى زميل السيد عزالدين علم الدين التنوخي أن المال نفد منهما ، وهما في مصر يدرسان في الأزهر، فاقترح الشيخ عزالدين أن يعد التنوخي الحلوى المعروفة في مصر (بالنمورة) ، وأن يقوم ببيعها ، ليوفرا من ربحها حاجاتهما ،ويستغنيا عن مسألة ذوي اليسار من رفاقهما. ويقول التنوخي ، ان والده ، وقد بلغه هذا الخبر ، هنأه بصحبة الشيخ ، وقال له : لقد علمك الاعتماد على النفس ، وكسب الرزق الحلال الطيب ، وحفظ ماء الوجه من ذل السؤال (١٢) .

□ رجل دين ومصلح اجتماعي :

أما أنه رجل دين ، فقد كان قوي الايمان بالله ، عظيم الاعتماد على هذه القوة المعنوية. روي أنه حينما قدمت الى اللاذقية سنة ١٩١٩ لجنة ــ من الأمريكيين ــ لجنة كراين ــ لاستفتاء المواطنين في شأن تقرير مصير البلاد السياسي، واختيار دولة لتكون وصية عليها ، شخص وفد من جبلة لمقابلتها ، وكان الشيخ من أعضائه ــ ولما سئل عن رأيه قال بايمان وجرأة : « **لا وصاية ولا حماية** » فقال رئيس اللجنة: نعتقد أنكم لاتستطيعون ادارة أنفسكم وحماية بلادكم ، وأنتم على هذه الحال من الضعف وعدم التجربة ، فرد عليه الشيخ قائلا : **اننا نستطيع وليس غيرنا اقدر منا على ذلك، اذ ان لدينا قوة لا يملكها سوانا** » ، **واخرج من جيبه القرآن الكريم ، وقال : هذه قوتنا** » (١٣) ثم انقلب هو وأصحابه الى جبلة، وصدورهم تضطرم حقداً وضغينة على الحلفاء ونواياهم المبيتة في احتلال البلاد واستعمارها باسم الوصاية والانتداب . وقد ألفت في جبلة بعدئذ حكومة مؤقتة ولي الشيخ فيها القضاء الشرعي(١٤) .

وكان ذا غيرة وحمية على الدين ونقائه، وسيفاً مصلتاً على أعدائه . هب وهو في فلسطين يحارب بعنف وشدة بأس البهائيين الذين انحدروا الى حيفا من ايران، والقاديانيين الذين قدموا اليها من الهند ، ويفضح زيف معتقداتهم وشعوذاتهم(١٥) التي ترمي الى

افساد عقيدة العامة من المسلمين ، والى السيطرة على تفكيرهم ، والاستبداد بارادتهم وتوجيههم توجيهاً ملتوياً يخدم منافعهم الخاصة ، وأوطار الاستعمار ومآربه ٠

وكان يمقت التعصب الديني والطائفي ويحاربه ، ويدعو الى الاجماع الوطني والتعاون بين العرب على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم ومشاربهم ، ويعتبر الخروج على هذا الاجماع خيانة قومية ، وعداء للأمة(١٦)

كما كان صافي العقيدة ، منعتقاً من ربقة الجمود والتزمت والغلو ، منكراً لكل ما يند عن جوهر الدين وعن سمو مثله ، وينبو عن طبيعة العقل الاسلامي المتحرر ، وعن فكره السمح ٠ قاوم البدع والتقاليد التي أقحمت على الدين ، وندد برجال الدين الذين كانوا يقرونها أو يسكتون عنها ، وشاركه في حملته الاصلاحية هذه صديقه الشيخ محمد كامل القصاب(١٧) وأيدهما الشيخ علي سرور الزنكلوني أحد علماء الأزهر بفتاواه وقد أثار ذلك حفيظة أولئك الشيوخ الرجعيين ،فانبروا يردون عليه وعلى مؤيديه ، وأصدر الشيخ محمد صبحي خزيران قاضي عكا آنذاك كتيباً أسماه « فصل الخطاب في الرد على الزنكلوني والقسام والقصاب » مما دعا الشيخين ــ القسام والقصاب ــ الى اصدار كتيب أسمياه « النقد والبيان في رد أوامر خزيران» فندّدا فيه ماجاء في كتيبه مستشهدين بالقرآن الكريم والسنة الشريفة (١٨) ٠

وكذلك كان واسع الأفق في فهم جوهر الدين وحقائقه ومفاهيمه الانسانية والحضارية، ومدركاً ادراكاً واعياً لدور الدين ودور رجاله على مسرح الحياة العامة ٠ فالدين عنده عقيدة ونظام ، كل يكمل الآخر ، ويؤلفان وحدة تهدف الى تحقيق مصلحة الأمة ومنافعها واصلاح حالها وتقرير الأمن والطمانينة فيها ، وتوفير عزتها وسعادتها ، كما كان يؤمن ان في أحكام الشريعة الاسلامية من اليسر والسعة والمرانة ما يتيح الاستجابة لحاجات المجتمع ومطالبه في جميع الأمكنة والأزمنة والظروف ٠

وانطلاقاً من كنه هذا الادراك ، لم يقف دروسه وخطبه على تفقيه الجماهير بالعبادات، وعلى دعوتهم الى ممارستها ممارسة صادقة خالصة ، فحسب ، بل تعداها الى شؤون الحياة بعامة ، والى القضايا الوطنية والقومية بخاصة، ولا سيما القضية الفلسطينية ٠ فقد حمل بعنف وصراحة وشجاعة على الزعماء السياسيين التقليديين وعلى أساليبهم الرجعية الاستسلامية التي كانوا ينهجونها مع البريطانيين في معالجة القضية الفلسطينية ويبرهن على عقمها ، كما أنه أهاب بالمجلس الاسلامي الأعلى أن يتوقف عن بناء الفنادق ، وعن تزويد الجوامع والمساجد بالأثاث الفاخر وبمعالم الزينة والزخرف ، بل أن يبيع ما تحويه ــ حتى المسجد الأقصى ــ مما ليس ضرورياً أن يقتنى في الجوامع التي هي بيوت للعبادة وليست متاحف ومعارض، وأن يشترى بثمنه العتاد والسلاح(١٩) لمقاومة طغيان البريطانيين والوقوف سداً منيعاً في وجه المد الصهيوني ٠

ومن أقواله في هذا المجال : « يجب أن تتحول الجواهر والزينة في المساجد الى أسلحة ٠٠٠ فاذا خسرتم أرضكم كيف تنفعكم الزينة وهي على الجدران » ؟(٢٠)

وكذلك دعا ، عندما استفحل الخطر ،الى ارجاء أداء فريضة الحج وبذل ما تستدعيه من نفقات في سبيل الاعداد للجهاد (٢١) ، وذلك أن الحج ركناً من أركان الاسلام ، فان الجهاد هو حامي حمى الاسلام وأركانه ، وهو الدرع الواقية التي ترد عن الأمة شر المستعمرين وأذى الطامعين ٠ والاسلام شرع الجهاد بالأموال والأنفس حيث لا مندوحة منه ، ولا مسوغ لتركه ، وجعله ، في المرتبة، بعد الايمان بالله ورسوله٠ قال تعالى : **«ياأيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم، تؤمنون بالله ورسوله ، وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون** (٢٢) وكذلك أثر عن رسول الله ﷺ وقد سئل أي العمل أفضل ؟ قوله : « **ايمان بالله ورسوله ٠ قيل ثم ماذا ؟ قال : الجهاد في سبيل الله ، قيل ثم ماذا ؟ قال : حج مبرور** »(٢٣) ٠

وهكذا كانت أقواله وخطبه ودروسه جامعة تتأدب فيها الجماهير بأدب الاسلام الحق ، ويتلقون فيها ثقافة قومية أصيلة تؤهلهم لتحمل المسؤوليات والتبعات الدينية والاجتماعية والقومية ، و « كانت بنظر الكثيرين من مريديه اعلاناً لرأي الدين في ما يجري من شؤون السياسة والحياة وتحديداً للموقف الحق أمام المؤمن الحقيقي ، على خلاف غالبية الأئمة ، لم يستخدم منبر خطبه يوم الجمعة للهروب مما يجابه الشعب في معركته الوطنية الى طقوس العبادة فحسب ، بل على العكس تماماً استثمر المنبر المفتوح لأكثر الأحاديث جرأة في التحريض والتعبئة وحض المؤمنين على القتال ، حتى استحق بجدارة لقب « داعية الجهاد » ٠(٢٤)

المجاهد البطل

الانتفاضة الأولى

حينما هاجمت ايطاليا ليبيا سنة ١٩١١ هب القسام بحماسة وحمية ، يدعو الناس في جبلة الى التطوع والتوجه الى ساحة المعركة ،والمحاربة في صفوف الجيش التركي المسلم ، وطفق يجمع التبرعات لتمويل الحملة ،ولمساعدة عائلات المتطوعين ٠

وقد استجاب لدعوته نفر كبير من الجبلاويين ، وسار على رأسهم الى اسكندرونة ، أملا بأن تنقلهم السلطات التركية بحراً ، الى حلبة الجهاد في ليبيا ٠ ولكن الحكومة التركية أمرته هو ورجاله بالعودة الى جبلة بعد أن أمضوا في اسكندرونة شهراً ٠ ويبدو أن أسباباً سياسية حالت آنذاك دون ترحيلهم ، ولعلها اعتزام تركية على ابرام معاهدة صلح مع الطليان٠ فقفل راجعاً هو ورجاله الى جبلة والحسرة تملأ نفوسهم لحرمانهم من المشاركة في شرف الجهاد على أرض ليبيا العربية المسلمة ٠(٢٥)

وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى تطوع للخدمة في الجيش التركي ، وأرسل الى معسكر جنوبي دمشق حيث أتقن التدرب على حمل السلاح وأساليب القتال (٢٦) ٠

☐ ثورته على المستعمرين الفرنسيين :

بعد أن وضعت الحرب أوزارها ، راع الشيخ أن ينكث الحلفاء بعهودهم التي قطعوها للعرب بالتحرر والاستقلال ، وهاله أن يلجأ الفرنسيون الى اقتحام سورية وغزوها واذلال شعبها وبث روح الفتن والنعرات العنصرية والدينية والطائفية في نفوس أبنائها ، ولا سيما في منطقة اللاذقية ، فوثب كالليث الغضنفر يؤذن بالناس : أن حي على الجهاد · وقد لبى نداءه جمع غفير من المتطوعين من جبلة ، فأخذ يدربهم على حمل السلاح وأفانين القتال على شاطىء خليج بحري يدعى (البحيص) جنوبي جبلة · ولكن أعين الفرنسيين التي كانت مبثوثة في كل مكان لم تغفل عنه ، فأخذوا يضيقون عليه الخناق ، ويتربصون به وبرجاله الدوائر ، ولما أوجس منهم الريبة ، واستشعر الكيد والغدر ، ورأى أن منازلتهم في سهول جبلة المكشوفة تتيح لجيشهم الجرار قمع ثورته في مهدها ، تطلع الى موقع آخر أكثر حصانة ومنعة وأبقى على الكفاح المسلح ، فاختار جبال صهيون(٢٧) ميداناً للجهاد، فيمم شطرها مع رجاله ، وكان من أبرزهم : الحاج خالد صهيوني(٢٨) · وكان يده اليمنى ـ والشيخ أحمد عبد الحليم(٢٩) · والحاج محمد الحاج يوسف ، وحسن الحاج عبيد ، والحاج محمود عمر الشداد ·وما أن بلغ قنن هذه الجبال حتى اتخذ قاعدة عسكرية له في قمة منيعة منها تقع قرب قرية (الزنقوفة) ، وطفق هو ورجاله يغيرون على المراكز العسكرية الفرنسية في الجبال وفي مشارف المدن الساحلية ، ويقاوم ببسالة وشدة بأس الحملات التي كان الفرنسيون يجردونها لمقاتلته ويردها على أعقابها مخذولة · ولكن هذه المقاومة أخذت تضعف وتتضاءل مع الأسف ، بعد أن ثبت الفرنسيون أقدامهم في المنطقة وبسطوا سيطرتهم عليها ، فخشي أن يطوقوا قاعدته ويفتكوا به وبرجاله ،فانسحب منها الى بلدة (جسر الشغور) التي كانت احدى القواعد العسكرية لثورة المجاهد ابراهيم هنانو · ويقال انه في الوقت الذي كانت القوات الفرنسية توجه انذارها الى الملك فيصل ، كان الشيخ هو وفصائله من أصحابه المجاهدين قد غادروا بلدة جسر الشغور متجهين الى دمشق لخوض غمار المعركة ،ولكنهم لم يبلغوها الا بعد فوات الأوان ·

لقد كان لثورته في صهيون أثر شديد الوقع على الفرنسيين ، لما لمسوه فيه من ايمان بالله وبحق أمته بالتحرر والاستقلال ، ومن مضاء عزيمته وقوة شكيمته ، وحاولوا استمالته ، فأوفدوا اليه رسولا يحمل منهم رسالة شفوية يدعونه فيها الى مسالمتهم والكف عن مقاومتهم ، والى العودة الى جبلة آمناً ،ويعدونه بتعيينه قاضياً شرعياً في المنطقة ، ولكنه رفض دعوتهم بحزم ، وقال لرسولهم :عد من حيث أتيت ، وقل لهؤلاء الغاصبين : « انني لن أقعد عن حربهم أو ألقى الله شهيداً» ونكالا به حكموا عليه غياباً بالاعدام)(٣٠)

في فلسطين

موطن الأنبياء والمرسلين ، ومثوى المجاهدين والصديقين

لئن استطاع الفرنسيون أن يقمعوا ثورة الشيخ عزالدين في جبال صهيون بالحديد والنار ، بعد أن بسطوا سلطانهم على منطقة اللاذقية وعززوا فيها قواتهم ، لقد عجزوا

أن يطفئوا نور الايمان في قلبه ، وأن يخمدوا نار الجهاد التي يلتهب اوارها في صدره حقداً عليهم وعلى حلفائهم المستعمرين الغاصبين ،أو أن يثنوا عزيمته عن المضي قدماً في طريق النضال القومي الذي سلكه منذ أن شب عن الطوق ، وبلا الاستعمار وويلاته ، لقد رنا بعد أن غادر جبال صهيون ، الى ميدان آخر من ميادين الجهاد ، فكانت فلسطين المنكوبة ضالته وقصده ، فشد اليها الرحال سنة ١٩٢١ هو ورهط من مجاهدي جبلة ، وحلوا بمدينة حيفا ـ وبعد أن استقر به المقام فيها عينته الجمعية الاسلامية مدرساً في مدرسة للاناث وفي مدرسة البرج الاسلامية للذكور(٣١) سنة ١٩٢٢ وهي سنة تأسيس المدرسة الأخيرة منهما ، وظل يعمل فيها حتى سنة ١٩٢٥ اذ عينته الجمعية اماماً لجامع الاستقلال الذي تم بناؤه في تلك السنة • وفي سنة ١٣٤٦هـ (١٩٢٨ م) أسست جمعية الشبان المسلمين في فلسطين ، وأجري أول انتخابات فيها ففاز برئاسة هيأتها الادارية بمدينة حيفا، ثم عينته المحكمة الشرعية مأذوناً شرعياً في حيفا ومنطقتها •(٣٢)

كانت هذه الوظائف والأعمال التي تولاها جسوراً وصلته بالجيل الجديد من الشباب المثقف ، وبالزعامات المحلية ، وبالكتل والأحزاب السياسية وبالمنظمات والمؤسسات الاجتماعية وبمختلف طبقات الشعب وأتاحت له فرصاً مواتية ليطلع على الأوضاع التي كانت تهيمن على البلاد ، ويتعمق بدراستها ويستوعب أسرارها وخفاياها ويكشف عوراتها وتناقض مأتيها • وقد رأى أن المجتمع العربي كان آنذاك متفكك العرى ، رازحاً تحت وطأة شديدة من الصراعات العائلية ، ومن مهاترات الكتل والأحزاب والزعماء الرجعيين المحليين، ومن سياسات الملوك والرؤساء العرب الذين تحكمت بمعظمهم الأهواء الخاصة والمطامع الشخصية ، وحدتهم على أن يؤثروا السلامة على ركوب المخاطر ، ويعتمدوا الأساليب الاستسلامية ، أو ما كانوا يدعونه (بالطرق المشروعة) التي كانت مزيجاً من احتجاجات واضرابات وتظاهرات ، كان يسقط في ساحها كثير من المواطنين الأبرياء ، دونما جدوى أو طائل من ناحية ، ومن تعاون مريب مع سلطات الاحتلال ، وثقة بهم ، وركون الى مهادنتهم ومفاوضتهم ، من ناحية أخرى ،بينما كانوا هم دعامة الشعب يدركون أن هذه السلطات كانت تمكر بالعرب ، كما مكرت بهم من ذي قبل ، وتكيد لهم ، وتحتضن الصهاينة وتأخذ بأيديهم لاقامة مجتمعهم الاستيطاني ، وبناء دولتهم حجراً بعد حجر • وقد عبر القسام عن التواء هذه الأساليب أبلغ تعبير وأوجزه بقوله : « **من جرب المجرَّب فهو خائن** » (٣٣) •

وقد خلص الشيخ من سبر أغوار هذه الأوضاع الى العبر والحقائق التالية :

آ ـ ان التشبث باذيال ما أسموه (الطرق المشروعة) ليس الا لهوا وعبثا بالأماني القومية ، ولعبة سياسية مفضوحة ، بل مؤامرة خطيرة حيكت ضد مصلحة الوطن والعروبة •

ب ـ ان الجهاد المسلح هو الوسيلة المشروعة الوحيدة للمقاومة •

جـ ـ ان البريطانيين هم (رأس الداءوأصل البلاء) • وان السلاح ينبغي أن يشهر أولا في وجوههم للتخلص منهم ، ثم في وجوه صنائعهم الصهاينة • ويجب معاجلتهم بالقتال قبل أن يتمكنوا من بسط سلطانهم على البلاد ، وقبل أن تتعاظم ، في ظلهم ، قوى الصهاينة ، ويصبحوا في حال يستطيعون معها أن يختاروا الظروف المناسبة للانقضاض على العرب والظفر بهم ، ومن أقواله في هذا الشان : « ان اليهود ينتظرون الفرصة لافناء شعب فلسطين ، وللسيطرة على البلد ، ولتاسيس دولتهم » (٣٤) •

في هدي هذه الحقائق التي تكشفت له ،شمر القسام عن ساعد الجد ، متجاوزاً جميع التناقضات الروحية والفكرية والسياسية ،وشرع ينظم ثورته ويعد لدواعيها ولأسباب قوتها ، ويوعّي الجماهير ، ويدرب من اصطفاهم من المجاهدين على القتال •

□ التوعية والاستنفار :

لم يقصر ميدان نشاطه في توعية الجماهير على المدارس والجوامع ، بل تجاوزه الى الأماكن والأوساط الشعبية ، فكان يغشى الأحياء الفقيرة ، ويزور العمال والكادحين في مراكز أعمالهم، وأماكن استراحتهم وبيوتهم،ويختلف الى المزارع والقرى ومضارب البدو، وكان يجالس الجميع ويحاورهم ويناقشهم في الشؤون الدينية والسياسية والوطنية ، ويبصرهم بجوهر القضية الفلسطينية •ويوضح لهم أبعاد السياسة البريطانية ومطامع الصهيونية ، ويكشف لهم زيف الزعامات المحلية ، وما ينجم عن ذلك كله من عواقب وخيمة تفضي الى ضياع الوطن وتقتيل أبنائه وطردهم من ديارهم وتشريدهم في الآفاق ، حتى لكأن حجب الغيب وأشعاره كانت متكشفة أمام عينيه ، فكان ما يقوله هو عينه ما حل بالفعل ، بعده ، في فلسطين من كوارث منذ عام ١٩٤٨ حتى يومنا هذا • وكان ، خلال محاوراته لهم يوقظ ضمائرهم ، ويستنهض هممهم وعزائمهم ، ويستنفرهم لحمل السلاح والجهاد في سبيل الله والوطن • وقد كان صدق ايمان القسام بما يدعوهم اليه، وقوة شخصيته وحماسته أواصر وثقت صلاته بهم ،وجذبتهم اليه ، واستمالتهم الى الثقة به ، والى احترامه والولاء له ، من ناحية ، وجمعت شتاتهم ووطدت عرى الأخوة بينهم، وألفت بين قلوبهم ووحدت أهدافهم الروحية والوطنية ، فأقبل عليه جمع غفير منهم ملبين دعوته ، ومعاهدين الله على السير وراءه في طريق الجهاد •

وكذلك كانت حركته اول تنظيم عربي ثوري عقائدي يقوم على قاعدة ثابتة صلبة تنتظم جماهير العمال والكادحين والفلاحين الذين هم يمثلون بحق ، القوى الوطنية المؤمنة الأصيلة ، والطاقات الفاعلة في جميع الحركات الثورية العقائدية التقدمية •

□ الترويض الخلقي والتدريب العسكري:

كان يروض رجال عصبته ، قبل كل شيء ، على ما كان يسميه (الجهاد الأكبر) أي مجاهدة النفس وأهوائها ، والصبر على المكاره والشدائد ، وعلى الشجاعة والتضحية والفداء ، حتى اذا آنس فيهم ما كان يبغيه من تكامل في شخصياتهم روحياً وخلقياً ، عكف

على تدريبهم عسكرياً في جبل الكرمل على حمل السلاح والتمرس بالقتال ، وكان يعاونه في التدريب وحدة عسكرية من رجاله • أما السلاح فكان يشتريه مما كان يقدمه أصحابه ومؤيدوه ومريدوه ، وبعض المنظمات الشعبية من تبرعات • وكان التكتم والسرية يكتنفان جميع تحركاته وأعماله في هذا المجال •

الاستشهـــــاد

في رحـــاب الله وذمـة التاريـــخ

كان الجو السياسي في فلسطين قد بلغ ذروة التوتر والخطر سنة ١٩٣٥ فالتظاهرات الصاخبـة ، والاضرابات الشاملـة اجتاحت البلاد احتجاجاً على السياسـة البريطانيـة الموالية للصهاينة ، واستنكاراً لوسائل القمع الوحشية التي مارستها السلطات ضد العرب، في هذا الجو المحموم خرج القسام من حيفـا على رأس نفر من رجاله الى تلال (يعبـد) في منطقة جنين في الثاني عشر من شهر تشرين الثاني سنة ١٩٣٥(٣٥) ، ووزعهم على بعض القرى • بيد أن عيون البريطانيين والصهاينة أحست بغيابهم عن الساح ، فنشطوا في البحث عنهم في كل مكان • وكان ، من الصدف ، أن شاهد المجاهد المعهود اليه بأمر المراقبة دورية للعدو مؤلفة من ضابط يهودي وشرطي عربي تجوب تلك النواحي متجهة نحو الخط الأمامي للمجاهدين ، فأطلق النار على الضابط فأرداه قتيلا • وخلى سبيل الشرطي • وقد أدى ذلك الى افتضاح أمر المجاهدين ، والى الاحاطة علماً بمواقعهم ، فجردت السلطـات عليهم حملـة كبيرة أحكمت الطوق على معاقلهـم ، ودعت قائدهم البطـل الى الاستسـلام فأبى ، وقال لأصحابه : « **لن نستسلم ، ان هذا جهـاد في سبيـل الله والوطـن • فلنمت شهداء** »(٣٦)، فقاتلوا قتالا ضارياً حتى نفد عتادهم ، فهاجمهم الأعداء من كل حدب وصوب ، فقضى القائد هو وأربعة من المجاهدين الأبرار في ساحـة الشرف ، وأصيب بعض المجاهديـن بجراح وسلم بعضهم وأسروا جميعهم • وقد أقيمت للشهداء جنازة مهيبة في حيفا • أمـا القائد القسام فقد شيعته الجماهير مشياً على الأقدام وحمل على الأكف الى مثواه الأخير في قريـة (الباجور) التي تبعد من حيفا قرابة عشرة كيلو مترات •

رحم الله أبا تمام ، لكأني به ، وهو يرثي محمد بن حميد الطوسي ويمجـد بطولتـه ، انما كان يرسم ، في الوقت نفسه ، صورة حية صادقة ، لعناد القسام في المعركة وثباته وحسن بلائه واستشهاده بهذه الأبيات :

فتى مات بين الطعن والضرب ميتـة … تقوم مقـام النصر ان فاتـه النصر
وقد كان فوت الموت سهـلا فـرده … اليـه الحفاظ المر والخلق الوعـر
ونفس تعاف العـار حتى كانمـا … هو الكفر يوم الروع أو دونه الكفر
فاثبت في مستنقع المـوت رجلـه … وقال لها مـن تحت أخمصك الحشر
غدا غدوة ، والحمد نسج ردائـه … فلم ينصرف الا واكفانـه الأجـر

من قصيدته الرائعة التي استهلها بقوله :

كذا فليجل الخطب وليفدح الأمـــر   فليس لعـين لم يفض ماؤهـــا عذر

☐ هذر وجحود :

يبدو أن بعض من ندد القسام بسياستهم المتخاذلة ، وحمـل على أساليبهم المشبوهـة المريبة ، ولم يستطيعوا أن يجدوا ، في حياته، ثغرة ينفذون منها الى النيل منه ، قد تجرؤوا عليه ، جبناً وبهتاناً ، بهذر القول بعد استشهاده • وقد عبر عن بعض تقولاتهم الأستـاذ أحمد الشقيري بقوله : « وما ان انتهت قضية القسام وعصبته الباسلة حتى بدأ الحواربين « المفكرين » وأهـل « الكلام » : ماذا فعـل القسام ، وماذا أفاد الوطن ؟ ألم يذهب ضحية رخيصة رحمه الله ؟ ألم يغرر بأولئك البسطاء السذج من غير خطـة مدروسـة ، ليتحدوا السلطات البريطانية في معركة غير متكافئة ؟ ولم يكن الشعب ، سواد الشعب ، يخوض مع الخائضين في هذا الجدل العقيم (المسكين) • ذلك أن الشعب يمجد البطولة في جميع الظروف والأحوال • ولكنه جدل المجادلين الذين لا يؤمنون بالكفاح حتى لو جعلت السماء في قبضة أيديهم •• »(٣٧) •

والحقيقة التي أجمع على تقريرها معظم الذين كتبوا عن القسام هي أنه لم يخرج الى الجبال ، آنذاك ، بغية البدء بالقتال ، وانما خرج لأسباب كثيرة أهمها :

آ ــ خشيته على ثورته ورجالها من البريطانيين الذين برموا بحماسته الوطنية ، وبحميته القومية ، وضاقوا ذرعاً بتحريض الجماهير على مقاتلتهم ، واستشعروا الجزع مـن نتائجهـا ، فراحوا يتعقبونـه للقضاء عليه ، ولاخماد نار الجهـاد التي أججهـا في نفوس الجماهير •

ب ــ الدعوة الى التسلح في تلك الجبال ، واستنفار المواطنين فيها للقتال •

جـ ــ تحدي الزعماء المحليين التقليديين ، بالمثل الصالح والقدوة الحسنة ، ووضع الملوك والرؤساء العرب آنذاك أمام امتحان قومي يصعب التخلي عنه والفرار منه ، أملا بان يرعووا عن غيهم ويثوبوا الى رشدهم ، ويقروا أن الحق الذي لا تحميه القوة ولا يدعمه الجهاد ضائع ، وأن ينضووا تحت لواء قيادة موحدة مؤمنة بهذا المبدأ ، بعد أن مزقوا الشعب وفرقوه شيعاً وأحزاباً ، وهدروا طاقاته وبددوا قواه ، وثبطوا من همه وعزائمه وأقعدوه عن الجهاد والقتال بتقبلهم اياه ، وتعليلهم له بالأمانـــي الكاذبة والوعود الباطلة(٣٨) •

ومع ذلك ، فان ما تقوله أهل « الكلام والجدل المسكين » ، وهو نابع عن سوء نيـة وخبث طوية ، ورغبة في التشفي ، لا يضـير القسام ورجاله الصناديد ، بل انه بالضد ، يعتبر من مآثرهم الخالدة لأنه كان نقطة تحول تاريخية في النضال العربي ، كما أنه يرفع من شأنهم الى ذروة الجد والشرف ، وينهض بهم الى أسمى مراتب البطولة التي يعجز عن ادراكها

هؤلاء المتقولون وأمثالهم ممن لا يؤمنون بالنضال ، ويركنون الى الخزي والشنار . ذلك أن البطولة تنبع من مثل انسانية شاملة أصيلة يعتنقها الأبطال وينذرون كل مايملكون في سبيل بلوغها ، وهي تولد في نفوسهم قوى خارقة وطاقات هائلة . وان من أبرز سمات الأبطال استسلامهم لدواعي هذه المثل ، والقاء مقاليدهم لتلك الطاقات والقوى المعجزة التي تتفجر تلقائيا ، أثناء مسيرتهم ، للاستجابة لتلك الدواعي ، وللذود عنها واستبقائها حية أبدية ، كيفما كانت الظروف والأحوال ، ومهما كانت العاقبة والمآل .

وهذا غير التهور الذي قصد أصحاب «الكلام والجدل المسكين » أن يصموا به القسام وعصبته ، والذي هو نقيصة خلقية تقابل البطولة ، وتتأتى ، في العادة ، عن انفعالات نفسية تثيرها في صدر المتهور أنانية جامحة ، وحب للذات ، وأوطار فردية أو مطامع مادية لا تمت بصلة الى المصلحة العامة وشرف المقصد الذي تهدف اليه البطولة . بل قد تقود المتهور ، في بعض الأحيان ، الى انتهاك حرمة بلده ، وخيانة أمته .

☐ رسالة سامية :

مما سقناه بايجاز عن حياة القسام وشخصيته وأعماله ، يتضح أنه لم ينتسب الى حزب سياسي ، ولم ينتم الى كتلة من تلك الكتل التقليدية التي قادت الحركات السياسية في فلسطين وفي البلاد العربية الأخرى ، ولم يكن تبعاً لأحد من الزعماء ، وانما كان ، في الحقيقة ، صاحب رسالة فذة انبثقت عناصرها عن مثل عليا دينية واجتماعية وقومية ألا وهي «**احياء النهضة العربية الاسلامية** » التي يدعو فيها الى صفاء العقيدة ، ووحدة الصف العربي — الاسلامي ، ووحدة فكره وغايته ونضاله ، والتصميم على دك معاقل الاستعمار أياكانت صفته ، وحيثما كانت وجهته ، لا نقاذ الأمة من براثنه واستعادة حقها في الحرية والعزة والقدرة على الابداع وامداد العالم بماأمدته به ، ابان مجدها ، من قيم سامية ، ومفاهيم حضارية كانت روحا لبنية المجتمع المتمدن القائم اليوم في العالم كله . وهي ما يتنادى اليه اليوم قادة العرب والمسلمين .

ولا شك في أن كثيرين ممن تصدوا للاصلاح قد سبقوا القسام الى دعوات اصلاحية مختلفة الغايات ، وبشروا بها بخطبهم ودروسهم وأقلامهم ، ولكن جلهم قد وقفوا جهودهم عند حدود الكلمة ولم يتعدوها الى العمل والى قيادة الجماهير لتحقيقها أما القسام فكان بدعاً من هؤلاء ، كما رأينا . تفانى في سبيل تحقيق رسالته وبلوغ مراميها ، مجرداً عن الهوى ، بعيداً عن الطمع في زعامة يتفيأ ظلالها ، أو في شهرة ينالها ، أو منصب يتبوؤه ، أو مكسب يصيبه . قرن رسالته بالعمل الصادق الدؤوب والكفاح المتواصل ، والقدوة الحسنة طوال حياته . باع داره وما يملك في جبلة واشترى بثمنها العتاد والسلاح وحارب الفرنسيين الطغاة ، ثم فر برسالته متنقلا من ساحة جهاد الى ساحة جهاد في الوطن العربي ، وأبلى في كل بلاء حسنا ، ثم جاد بروحه في أرض فلسطين العربية المقدسة وهو يضغط باصبعه على زناد بندقيته مقتدياً بأعاظم القواد العرب والمسلمين ، ولا سيما البطل المجاهد شيخ الصوفية ابراهيم بن أدهم ، الذي استشهد وهو قابض على قوسه الموترة في غزوة بحرية

ضد الروم ، والذي كان القسام قد قضى زهرة شبابه في حرم جامعه بجبلة وتحت قبابه دارساً ومدرساً وخطيباً ومرشداً ومكافحاً ، مستلهماً من روحه مبادئه في صدق العمل وسلامة العقيدة والجهاد في سبيل الله والعروبة .

وكذلك كان القسام صاحب رسالة سامية ، ورائداً عربياً مسلماً أصيلا ومصلحاً صادقاً ، بل ظاهرة فذة في تاريخنا المعاصر .

وقد عبر الشاعر العربي الفلسطيني عرنوس عن بعض مآثره في قصيدته التي رثاه فيها ، بقوله :(٣٩) .

من شاء فليأخذ عن القسام | أنموذج الجندي في الاسلام
وليتخذه اذا أراد تخلصاً | من ذله الموروث خير امام
ترك الكلام ورصفه لهواته | وبضاعة الضعفاء محض كلام
أو ما ترى زعماءنا قد أدخموا | الآذان قولا أيما ادخام
كنا نظن حقيقة ما حبروا | فاذا به وهم من الأوهام

★ ★ ★

وكذلك الشاعر الكبير الشيخ فؤاد الخطيب بقوله :(٤٠)

أولت عمامتك العمائم كلها | شرفاً تقصر عنده التيجان
ان الزعامة والطريق مخوفة | غير الزعامة والطريق أمان
يا رهط عزالدين حسبك نعمة | في الخلد ، لا عنت ولا أحزان
شهداء بدر والبقيع تهللت | فرحاً ، وهش مرحباً رضوان

وشاعر الكشافة مطلق عبد الخالق بقوله : (٤١)

يا شهيد الدين والوطن | وعظيماً ثار لم يهن
أنت حي في ضمائرنا | أنت لا تفنى مدى الزمن

☐ انتصار القسام وخلوده :

لئن فات القسام أن ينتصر عسكرياً في ساحة الجهاد التي قهر على خوضها قبل الأوان، وأن يقر عيناً بما كان يصبو الى تحقيقه من أهداف اجتماعية وقومية ، قبل أن ترفع روحه الى الملأ الأعلى ، لقد انتصرت رسالته من بعده . وحسبنا دليلا على انتصاره أن أولئك المجاهدين الميامين من عصبته ، والذين فاتهم شرف الاستشهاد ، ومواكبة قائدهم الى رحاب الله ، فأسروا وألقوا في غياهب السجون ، قد واجهوا رجال القضاء البريطانيين وهم في قفص الاتهام يحيق بهم الموت بنفوس راضية مطمئنة ، واعترفوا اعترافاً شاملا بأنهم خرجوا مع رائدهم الى الجبال مهاجرين الى الله ، ومجاهدين مقاتلين في سبيل وطنهم وأمتهم العربية(٤٢) .

ويكفينا شاهداً ، أيضاً ، على هـذا الانتصار أن باب الجهاد المقدس والكفاح القومي الذي فتحه لم يوصد ، وأن راية النضال التي رفعها طوال حياتـه وقضى تحت ظلالهـا لم تسقط ، بل ظلت مرفوعة تخفق بنفحات من روحه الكبيرة فوق ألوية وفصائل المقاومـة العربية الفلسطينية الباسلة التي كانت بحق وصدق ، ثمرة من ثمرات رسالته ، وستظل ، باذن الله ، وبارادة الشعب العربي وتصميمه مرفوعة باباء وشمم ، يتوارثها كابر عن كابر ، ويحميها بالدم الطاهر شهيد اثر شهيد حتى النصر .

ذلكم هو انتصار القسام ، وسر عظمته وخلوده هو وأمثالـه مـن الأبطـال والرواد والقادة والمصلحين في التاريخ ، رسالاتهم لاتكون رهناً بحياتهم فتنقضي بانقضائها ، ولا وقفاً على جيلهم فتزول بزواله ، ولكنها تبقى تراثاً قومياً بل انسانياً يمد الشعوب جيلابعد جيل بالقوة والمنعة والأمل ، ويفتح لهم سبل الحياة الحرة العزيزة والعيش الناعم الكريم.

دمشق في ١٤/١١/١٩٨٣ **مصباح غلاونجي**

□ ■ □

□ ثبت الحواشي والتعليقات

١ ـ جبلة بلد صغير على الساحل العربي السوري . تقع جنوبي اللاذقية وتبعد عنها ٢٥ كيلو متراً .

٢ ـ جاء في الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ١٩ ، وفي تطور الحركة العمالية الفلسطينية : ١٣٥ ان القسام ولد سنة (١٨٧١ م) ، وجاء في الأعلام للزركلي ٦ : ٢٦٧ ، وفي اعلام الاسلام للطنطاوي ١ : ٣٠٧ ، ومجلة الجيل : ١٤١ انه من مواليد (١٨٨٢ م) والصحيح هو ما ذكرناه لانه مأخوذ من سجلات الأحوال المدنية الرسمية في جبلة .

٣ ـ يسمى هذا الطريق اليوم (شارع فيصل) وكان يطلق عليه (طريق الدربية) .

٤ ـ من روايته لبعض المعمرين في جبلة ، ولبعض اقاربه المرحوم ظافر القسام والسيد مالك القسام .

٥ ـ مستقاة من نجله محمد عز الدين .

٦ ـ مجلة الجيل : ١٤٢ .

٧ ـ من السجلات الرسمية في منطقة جبلة .

٨ و ٩ ـ عن روايات متواترة في جبلة ، ومن المصادر التالية: أربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٣ ، المقاومة الفلسطينية : ١٠٠ و ١٠١ ، مجلة الجيل : ١٤١ ـ١٤٢، الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ١٩ ـ ٢١ .

١٠ ـ أولى القسام امر تعليم الأميين وتثقيفهم اهتماماً خاصاً في جميع مراحل حياته . ولدينا صورة فوتوغرافية لرسالة بخطه وممهورة بتوقيعه وبخاتم جمعية الشبان المسلمين ابان كان رئيساً لها في حيفا ، وهي موجهة الى رئيس واعضاء عصبة المحاربين بحيفا ، وتحمل الرقم ٧٤٩/١٢٩ ومؤرخة في ١٣ جمادى الثاني سنة ١٣٥٣ الموافق ١٩٣٤/٩/٢٠ ، بدعوته للمشاركة في اجتماع لبحث تعليم الأميـين وهذا نصها :

حضرات الأفاضل رئيس واعضاء كشاف عصبة المجاهدين بحيفا المحترمين :

تحية واحتراماً وبعد ، فنظراً لحاجتنا القصوى الى تعليم أبنائنا ، ولعدم وجود مدارس كافية تقوم بهذه المهمة ، رأى مجلس الادارة ان يشترك وبقية الجمعيـات في الرأي والعمـل علـى تسهيل طريق التعليم امام ابنائنـا المتشردين في الأزقة والشوارع ، وازالة العقبات التي تحول دون تدريبهم وتثقيفهم . وعليه فالمجلس يرجو من جمعيتكم المحترمة انتداب شخص أو شخصين لحضور الاجتماع المنوي عقده في نادي الجمعية الساعة السابعة والنصف من مساء الثلاثاء الواقع في ١٩٣٤/٩/٢٠ للمذاكرة في هذا .

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام »

١١ ـ شؤون فلسطينية : ٨٤ ـ ٨٥

١٢ ـ مجلة الجيل : ١٤٢

١٣ ـ حدث متواتر في جبلة ومشهور •

١٤ ـ كانت هذه الحكومة المؤلفة تضم ايضاً ، على ما ذكره لي المعمرون في جبلة ، صقر اصلان للادارة (قائمقام).ومحمد ديب غلاونجي (للقضاء المدني والجزائي) ، وادهم علي اديب للدائرة العقارية (الطابو) ، وحسن الدور للشرطة والأمن ، وكلهم من مدينة جبلة وقضائها •

١٥ ـ شؤون فلسطينية : ٩٠ اعلام الاسلام للطنطاوي ورقة ٣٢١ •

١٦ ـ مجلة الجيل : ١٤٩

١٧ ـ هو محمد كامل بن أحمد بن عبدالقادر القصاب من زعماء الحركة الاستقلالية ابان الاحتلالين التركي والفرنسي ، ومن علماء العربية والقراءات • انشأ بدمشق المدرسة الكاملية ، وهي من أوائل واهم العوامل في بعث الروح القومية العربية بدمشق ، حكم عليه الفرنسيون بالاعدام بعد الاحتلال ، فغادر دمشق الى الحجاز ، ثم استقر في حيفا واسهم في فلسطين بقسط كبير من الاصلاح الديني وبث الشعور القومي ، ثم عاد الى دمشق وتوفي فيها سنة ١٣٧٣ هـ ١٩٥٤ م (الاعلام للزركلي : ٧ : ١٣) •

١٨ ـ كلا الكتيبين مطبوع (الاعلام ٦ : ٢٦٨ ، شؤون فلسطينية ٩١) • وقد عثرنا على نسخة من كتيب الأستاذ صبحي خزيران منشوراً في المطبعة العباسية في حيفا سنة ١٣٤٣ هـ ١٩٢٠ م ولكننا لم نعثر على كتيب الشيخين: القسام والقصاب •

١٩ ـ الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ٢٢ شؤون فلسطينية : ٨٩

٢١ ـ المصدر نفسه : ٨٩

٢٢ ـ سورة الصف الآيتان : (١٠ و ١١) •

٢٣ ـ رواه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي (ابراهيم بن أدهم للدكتور عبدالحليم محمود : ٧٢) •

٢٤ ـ شؤون فلسطينية : ٨٨

٢٥ ـ حدث مشهور في جبلة يتناقله الأهلون : أعلام الاسلام للطنطاوي : ٣٠٩ ، مجل الجيل : ١٤٤ •

٢٦ ـ مجلة الجيل : ١٤٥

٢٧ ـ من جبال محافظة اللاذقية وهي منطقة ادارية تابعة لمدينة اللاذقية وتصبتها قرية (الحفة) •

٢٨ ـ هو من أتراب القسام ومن جبلة ، استطاع الفرنسيون ان يظفروا به ، فساقوه وأشاعوا انه رهن السجن في اللاذقية، بيد انه اختفى منذ ذلك الوقت ولم يعرف مصيره ، ولكن ذويه وأهالي جبلة يؤكدون أن الفرنسيين اقتادوه الى ضاحية من ضواحي جبلة الشمالية تسمى (مسكينا)،واطلقوا عليه النار ، ثم احرقوا جثته ، وبعضهم يقول انهم احرقوه حياً •

٢٩ ـ كان هذا الشيخ يحمل لواء الثورة ، وهو لواء المتزهد ابراهيم بن ادهم ، وكان اخضر اللون مكتوبا عليه (لا اله الا الله محمد رسول الله) وبعض الآيات التي تحض على الجهاد • وكان يحمل في جبلة أثناء الاحتفالات بالأعياد والمواسم الدينية والقومية ويطاف به في المدينة ـ ويذكر مراد بن مصطفى أوضه باشي والمعروف بابن فرمو في نهاية مخطوطته لكتاب « سيرة السلطان ابراهيم ابن ادهم للدرويش حسن الرومي » والتي فرغ من نسخها سنة ١٠٩٧ هـ ١٦٨٥ م أن هذه الراية كانت تحمل في مقدمة القصائل التي كانت تخرج من جبلة ، زمن العثمانيين لمحاربة الأعداء تيمنا وتبركا به (الورقة : ١٨٠) •

٣٠ ـ زامنت ثورته هذه ثورة المجاهد عمر البيطار في (الحفة) وهو ابنها ، والثورة الكبرى التي اضرم نيرانها المجاهد الباسل الشيخ صالح العلي في قضاء طرطوس وامتد لهيبها حتى شمل جميع جبال اللاذقية ، وثورة البطل ابراهيم هنانو •

٣١ ـ زامل القسام في هذه المدرسة الشيخ كامل القصاب ،والأستاذ رشيد بقدونس رفيقه في الدراسة بالازهر ، وهو عضو في المجمع العلمي بدمشق ، وله مؤلفات قيمة (توفي بدمشق سنة ١٩٤٣) .

٣٢ ـ الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ٢٠ ، المقاومة العربية في فلسطين : ١٠٢ ، شؤون فلسطينية ٨٦ و ٨٨ و٩٦ حضارة الاسلام : ٧٢ ـ ٧٣ ـ ذكر كل من صبحي ياسين ونقل عنه ناجي علوش ان القسام انتسب الى جمعيةالشبان المسلمين سنة ١٩٢٦ وهذا خطا والصواب هو ما تبنيناه.

٣٣ و ٣٤ ـ شؤون فلسطينية : ٨٩ ـ ومما هو جدير بالتنويه به هنا ان حزب الاستقلال تبنى شعار « البريطانيون هم رأس الداء وأصل البلاء » فكانوا منسجمين مع القسام بالفكرة لكنه لم يشارك القسام بالعمل والكفاح المسلح بل كل يعتمد على اصطناع الاساليب الشرعية التقليدية (شؤون فلسطينية ٨٥ و ٨٦ ، والجيل ١٥٣) .
وكذلك مما هو قمين بالذكر انه ثار جدل ، بعد استشهاد القسام ، حول علاقته بالمفتي الحاج امين الحسيني . فمن الباحثين من نفى مساندة المفتي له وتأييده له ، بل أكد رفضه لمساعدته (راجع : الثورة العربية الكبرى في فلسطين : ١٠٢ ، الجيل : ١٥٢ ....) ومنهم من زعم أن المفتي ساعد القسام في تعيينه بالوظائف التي تولاها ، وأنه أيد القسام بثورته وعاضده (مجلة فلسطين .الهيئة العربية العليا لفلسطين آذار ١٩٦١ ، شؤون فلسطينية: ٩٩ ـ ١٠١ ـ ....)

٣٥ ـ يقول الشقيري (اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٣) ان استشهاده كان في ١٠ تشرين الثاني ١٩٣٥، ولكن المجمع عليه أن خروجه من حيفا كان في التاريخ الذي ذكرناه ، وأن استشهاده كان في التاسع عشر منه على الأغلب .

٣٦ ـ المقاومة العربية في فلسطين : ١٠٢

٣٧ ـ اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٨

٣٨ ـ عبر الشاعر الفلسطيني الشعبي عوض عن ذلك الالتواء والغدر الذي تعرض له الشعب الفلسطيني من الملوك والرؤساء العرب آنذاك في قصيدة رائعة صادقة كتبها على جدران زنزانته في عكا ليلة اعدامه عام ١٩٣٧ بقوله :

ظنيت النـا ملـوك تمشي وراها رجال
تخسـا الملـوك ان كـان هيـك الملـوك انذال
والله تيجانهـم ما يصلحـو لنـا نعـال
احنـا اللـي نحمي الوطن ونبـوّس جـراحـو

٣٩ ـ مقتطفات من كتاب « كشاف الصحراء : ١١ .

٤٠ ـ أربعون عاماً في الحياة العربية والدولية : ١٤٨

٤١ ـ مقتطفات من كتاب « كشاف الصحراء » : ١١ .

٤٢ ـ أربعون عاماً في الحياة العربية والدولية ١٤٤ ـ ١٤٨.وقد كان هو والأستاذ معين الماضي من المحامين العرب الوطنيين، الذين تطوعوا للدفاع عمن قبض عليهم من عصبة القسام .

★ ★ ★

أهم المصادر :

١ ـ الدولة العربية المتحدة ج ٣ ـ امين سعيد ـ مطبعة البابي الحلبي ـ مصر ٠

٢ ـ اربعون عاماً في الحياة العربية والدولية ـ احمدالشقيري ـ دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٦٩ ٠

٣ ـ المقاومة العربية في فلسطين (١٩١٧ ـ ١٩٤٨)ـ ناجي علوش ٠ مركز الأبحاث لمنظمة التحرير الفلسطينية بيروت ١٩٦٧ ٠

٤ ـ الثورة العربية الكبرى في فلسطين (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩)ـ صبحي ياسين ـ مطبعة دار الهنا ٠

٥ ـ أعلام الاسلام ـ محمد سعيد طنطاوي ٠ مخطوط

٦ ـ اعلام الاسلام ـ عبدالوهاب سكر ـ المكتبة العربية بحلب ٠

٧ ـ الأعلام ـ الزركلي ج ٦ و ج ٧

٨ ـ الأعلام الشرقية ـ صلاح الدين العباسي ج ٢

٩ ـ حول الحركة العربية الحديثة ـ صيدا ـ المطبعة العصرية ج ٣ محمد عزة دروزة ٠

١٠ ـ تاريخ فلسطين الحديث ، عبدالوهاب الكيالي ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت الطبعة الثانية ١٩٧٣

١١ ـ جهاد الفلسطينيين ضد الاستعمار والحركة اليهودية (١٩١٨ ـ ١٩٤٨) الهيئة العربية العليا للفلسطينيين ٠

١٢ ـ مجلة الجيل ـ العدد العاشر لشهر تموز ١٩٨١ مقال للمستشرق الامريكي المسلم عبدالله شليفر ٠

١٣ ـ مجلة حضارة الاسلام ـ العدد العاشر للسنة التاسعة لشهري شباط وآذار ١٩٦٩ ـ دمشق ٠

١٤ ـ شؤون فلسطينية ـ العدد ١٢٦ لشهر أيار ١٩٨٢ ـ مقال للاستاذ علي حسين خلف « تجربة عزالدين القسام : ١٩٢٢ ـ ١٩٣٥ » وهو موثق بمراجع كثيرة ،ومقابلات ومجالس شخصية ومحاورات مع بعض ذوي القسام ومعارفه ٠

١٥ ـ تطور الحركة العمالية الفلسطينية ج ١ ـ تموز ١٩٨٠ حركة التحرير الوطني الفلسطيني « فتح » ٠

١٦ ـ فلسطين ـ نشرة دورية تصدرها الهيئة العربية العليا لفلسطين شهر آذار ١٩٦١ ٠

١٧ ـ مقتطفات من كتاب (كشاف الصحراء) عاطف عبدالعزيز نور الله ـ صورة فوتوغرافية عن مجلة (الشباب والرياضة) التي كانت تصدر في فلسطين وتحوي صوراً للقسام ولعائلته ، ولكتب ورسائل مدونة بخط يده ابان كان رئيساً لجمعية الشبان المسلمين في حيفا ،ولبطاقات دعوة عامة للمشاركة في حفلتي تأبين الشهيد وصحبه اللتين اقامتهما جمعية الشبان المسلمين ، وفرعا مؤتمر الشباب العربي الفلسطيني في حيفا والطيرة مؤرخة في ٥ كانون الثاني ١٩٣٦ ٠

١٨ ـ ذكريات وروايات كنا نسمعها من اهلنا واهل الشهيد في بلدنا جبلة وبحوث ومقابلات شخصية حديثة مع نجله واقاربه والمعمرين فيها ٠

★ ★ ★

بدائع ابن الأزرق وعلم الاجتماع

سهيل عثمان
مرهف الجزمائي

إن كتاب (بدائع السلك في طبائع الملك) هو من مؤلفات القاضي محمد بن علي ابن محمد الأزرق الأصبحي ،الغرناطي الأندلسي المالكي، وهو شمس الدين أبو عبد الله · ذكر المقري في نفح الطيب نقلا عن السخاوي أن ابن الأزرق (لازم الأستاذ ابراهيث بن أحمد بن فتوح مفتي غرناطة في النحو والأصلين والمنطق ، بحيث كان جل انتفاعه به ·) ثم يورد أسماء بعض شيوخه الاخرين الى أن يقول (وكتاب السلك لخص فيه كلام ابن خلدون في مقدمة تاريخية وغيره مع زوائد كثيرة) ثم يذكر كتاباً آخر له هو روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الاسلام ، ويصفه بأنه مجلد ضخم فيه فوائد وحكايات ، و (شفاء الغليل في شرح مختصر خليل) في فروع الفقه المالكي · ويروي له بعض الأوراد الدينية والشعر ·

ويصفه صاحب معجم المؤلفين بأنه فقيه من القضاة ، مشارك في بعض العلوم ، تولى القضاء بغرناطة الى أن استولى عليها الفرنج· فانتقل الى تلمسان ، ثم الى المشرق وحج ورجع الى مصر · وتوفي بالقدس عام ٨٩٦ هـ ١٤٩١ م ·

وأما ابن الأزرق في **(الاعلام)** للزركلي فهو باحث متفنن ، سلك طريق ابن خلدون ·· من أهل غرناطة ، تولى القضاء بها الى أن استولى عليها الافرنج ، فانتقل الى تلمسان ثم الى المشرق يستنجد ملوك الأرض لنجدة صاحب غرناطة فلم يفلح ثم يذكر باقي حياته ووفاته في القدس قاضياً ثم ينقل عن (الأنس الجليل) وفاته في عام ٨٩٦ هـ كما يورد بعض النقول التي تصفه بالنزاهة والعفة أثناء تولي الأحكام · ومراجع الزركلي عنه هي فضلا عن نفح الطيب ، شجرة النور ص ٢٦١ ،أزهار الرياض ج ٣ ص ٣١٧ ، وايضاح المكنون ج ١ ص ١٧٠ ، والأنس الجليل ج ٢ ص ٥٩١ والجزء الثاني من كتاب بروكلمان .

وقد حقق علي سامي النشار كتاب (**بدائع السلك في طبائع الملك**) ونشره في جزئين بدار الحرية للطباعة في بغداد عام ١٩٧٧ وفي المقدمة يؤرخ لأبي عبد الله ابن الأزرق بشيء من التوسع فيذكر أنه ولد عام ٨٣٢ هـ في مالقة ٠ (١٤٢٧ م) ويعدد شيوخه وعلومه وأغلبها دينية ولغوية وأدبية ويقول لعل أحدهم وجهه الى دراسة مقدمة ابن خلدون ٠ تولى قضاء مالقة ووادي آش ثم غرناطة التي خرج منها عند اشتداد الحصار لاستنهاض همم الملوك ٠ ولعله كان في غرناطة أكثر من قاض كان يعد كاتباً أو وزيراً ورسولا للسلطان ٠ ويورد بعدئذ بقية حياته حتى وفاته عام ٨٩٦ قبل سقوط غرناطة بعام ٠ ويصفه بأنه أديب ذواق وشاعر رصين ٠٠ ويعدد أهم تلاميذه ويسمي كتبه الثلاثة (**الروضة والبدائع وشفاء الغليل** ٠٠٠) ٠ وينكر أن يكون (**الابريز المسبوك في كيفية آداب الملوك**) من كتبه لأنه لم يرد في البدائع ولم يرد عند القدماء (مع أن الزركلي ينسبه اليه) ثم ينفي أن له كتاباً يسمى (**تحبير السياسة**) أو تحبير الرئاسة ، لأنه كان يريد أن يسمي كتابه بدائع السلك بهذا الاسم ثم عدل ٠٠ ويذكر المحقق أن كتاب بدائع السلك هو كتاب السياسة الوحيد لابن الأزرق باجماع الباحثين ٠ ولا يسع القارىء الا أن يحمد للمحقق جهوده في المقارنة بين النسخ الخطية المختلفة ، وترجمة الأعلام الواردة في الكتاب مع التعريف بالمراجع التي يشير اليها ابن الأزرق ٠ ولكن لا بد أن يكون لنا رأي في بعض مواقف المحقق وأحكامه ، من ذلك أنه يعد كتاب البدائع قمة علم الاجتماع السياسي عند المسلمين (أما بعد فاني أقدم للمكتبة العربية ولأول مرة أعظم كتاب في علم الاجتماع السياسي لدى المسلمين/بدائع ج ١ ص ٥) ويعتبر ابن الأزرق ذا عقلية تحليلية تركيبية تؤدي الى نظام علمي متماسك ، ولا يعده مطبقاً للمنهج الاستقرائي حسب بل يعده أنضج من ابن خلدون في هذه الناحية كما يظهر في قياس الغائب على الشاهد وتتبع مسالك العلة وقوادحها وتحليل الجزئيات المستقرأة ثم جمعها في أصول عامة ، ويرى أن التفريعات والجزئيات اذا كانت عنده أكثر مما عند ابن خلدون فهي دليل على أنه أكثر وعياً منه بالمنهج الاستقرائي ٠ ويذهب المحقق الى أن كاتب البدائع في أبحاثه العلمية لم يقتصر على نظريات ابن خلدون بل مزج بينها وبين نظريات تراث عريض في البحث السياسي الذي لا يقل أهمية عن أبحاث ابن خلدون مثل ما جاء لدى الوزير ابن رضوان والطرطوشي صاحب سراج الملوك (الذي ينتقده ابن خلدون) والغزالي وابن الحاج (ولا يخلو كلامه أي المحقق) من تعريض بابن خلدون بعد أن يعلن أنه لا ينكر نبوغه، فابن خلدون في رأيه ركيك الأسلوب ، يخفي مصادره على العكس من ابن الأزرق القاضي النزيه الذي يكشفها ، وليس ابن خلدون الا تلميذاً في استقراءاته لفقهاء الأشعرية أصحاب المنهج الاستقرائي الأصولي ٠٠٠ وابن خلدون مسبوق في نظرياته كما أنه ملحوق بباحثين أنضجوا علم الاجتماع ورفعوه مكاناً علياً فاق ما كان لديه مثل مؤلف البدائع ٠

ولن نناقش في دراستنا هذه كل تعريضات المحقق بابن خلدون ، بل سنقتصر على مناقشة ما ذهب اليه من أن كتاب البدائع يفوق في علميته مقدمة ابن خلدون ٠ واذا كان القدماء قد انتبهوا الى أن ابن الأزرق قد لخص في بدائعه مقدمة ابن خلدون مع زوائد،

فدراستنا ترى أن هذه الزوائد ليست غالبـاً من النوع الاستقرائي العلمـي بل هـي من النوع الأدبي الذي يتمثل في حكاية أو رواية قول سائر أو حكمـة بليغة ، ومـن النـوع الوعظي الذي يرغب القارىء ويرهبه باسـم الرضا والغضب الالهيين ، ويتجه بمواعظـه الى الحكام ليكونوا عادلين متصفين بصفـات الكمال التي توجبها الفضائل الدينية ، والى المحكومين ليعرفوا كيف يتلاءمون مع حكامهم ويتعاملون معهم مع ميل الى الاشادة بالطاعـة والمداراة ٠ وهذه الأوصـاف لا تنقص مـن قدر كتاب البدائع ولا من الجهد المشكور الذي بذل في تحقيقه ولكنهـا تصنفـه في الموضـع اللائق به وهو أنه كتاب أدب ومواعظ لولا تلخيصه نظريات ابن خلدون وشرحها أحيانـاً ومن الطبيعي أن يكون أسلوب الكتاب الأدبي أكثر اشراقاً من أسلوب الكتب العلمية كمقدمة ابن خلدون ، وان كان هذا الفارق لا يسمح لنا بموافقة علي سـامي النشـار في اتهامـه أسلوب ابن خلدون بالركاكة واعتبار هـذا الاتهام مما يجري مجرى الاجماع (٠٠٠ **اننا نعلم جميعاً ركاكة الأسلوب الخلدوني وعدم رصانته وغمـوض بعض مصطلحاتـه ٠٠٠/بدائع ج ١ ص ٢١)** ٠

وان تعدد مصادر ابن الأزرق واضـح فهو يقتبس من مفكرين وحكمـاء وفلاسـفة كثيرين ، ومنهم عدا من ذكرنا منذ قليل أرسطو وأفلاطون أو يفترف من الأقـوال المنسوبـة اليهما ومنهم الفارابي وابن رشد والمسعودي ـ وهـذان الأخـيران مر بهمـا ابن خلدون وانتقدهما ـ ومنهم الماوردي والآمدي وابن عرفة وابن حزم والقرافي والمقري والقاضي أبو بكر العـربي والشـاطبي وابن فتـوح ومالك ابن دينار ٠٠

وتعدد المصادر هذا لا يخرج الكتاب عن كونه كتاب أدب وارشاد في مجمله ولا يزيده قرباً من الطبيعة العلمية ، لأن الاستفادة مـن هذه المصادر غالباً اما في معرض توضيـح أو تأييد رأي لا بن خلدون ، أو في معرض تدعيم نصيحة موجهة الى الراعي أو الرعية ، أو في معـرض الحض على فضيلـة من الفضـائل الأخلاقية السياسـية ٠ وليس المقصـود من التعامل مع المصادر الكثيرة أن تناقش مختلف النظريات وتختار احـداها بعـد اسـتقراء وتمحيص ٠ وهذه الأقوال المأخوذة من هنـا وهناك تزيد متعة القارىء وتنمي عاطفتـه نحو الفضيلة ، ولكنها لا تدخله في الاشكاليات المؤدية الى ممارسة العلم الواقعي الوضعي ٠ وان الاقتباسات من حكم السابقين وتوجيهاتهم لا تشكل زيـادة في الاسـتقراء ولا حتـى في الاستنتاج بل هي مخالفـة لهما وهي اتبـاع والمحاكمـة ابداع ٠

ولعل قارئنا قد انتبـه الى أننا نقصـد بالعلم غير مجرد الاجماع والاقتباس والاختصار والشرح ، فعلى الصعيد الانساني الواقعـي لا يسمى البحث علماً الا اذا انطلق من ملاحظة الواقع فوضع فرضية سعى الى التأكد منهـا عن طريق الوقائع المعاصـرة أو التاريخيـة الموثوقة ٠ والعلم اذ ينطلق من الوقائـع الا أنه يتجاوزها الى التفسير عن طريق الفرضية أو النظرية أو القانون ٠ والنظرية لا تثبت بأقوال السابقين من الحكماء والمفكرين بـل بالواقع كما أسلفنا ٠ ثم ان العلم يطلق أحكام واقع أو أحكام وجود على الأشياء والحوادث ويطلق أحكامه هذه ان وجدها مثبتة سـواء وافقت الفضيلة أم لم توافقها ، وليس العلم في اطلاق الأحكام الوجودية أو التوجيهية التي ترضي ضمير المؤلف وربما ضمير القـارىء

ولكنها لا تصف حقيقة الواقع ولا تفسره ٠ واذا ما أردنا من العلم توجيهاً فليكن معتمداً على الحقائق التي تم اثباتها عن طريق الدراسة الواقعية ٠ وقد يسير المنهج العلمي في خطوات ذات تسلسل آخر ، حين يعتمد على الاحصاء مثلا كأن يجمع البيانات ثم يفرغها ويضع التفسيرات ثم يتأكد منها ٠ وقد يحدد المشكلة ثم يجمع البيانات ، ويفترض الحلول ثم يختار الحل الذي يؤيده الواقع ٠٠٠ وهو على كل الأحوال يظل منطلقاً من تتبع الوقائع وافتراض الفروض والتأكد منها ٠ وينفعه الحدس طبعاً في الافتراض والاقتراح ولكنه حدس محتاج الى الوقائع للتأكد منه ٠ وقد يستخدم الاستنتاج ، وقد يصل في استخدامه الى المستوى الرياضي ، ولكنه استنتاج قائم على مقدمات أقرها تقصي الوقائع ٠

ولنسر الآن بعض الأشواط مع محتويات كتاب ابن الأزرق لنعرف موقعه من المنهج العلمي ٠٠ انه يبدأ كتابه بمقدمتين ضمن المقدمة الأولى عشرين سابقة تدور حول النظر في الملك عقلا ، تليها المقدمة الثانية الى عشرين سابقة وهي تدور حول التمهيد للنظر في الملك شرعاً ٠ ثم يقسم الكتاب العام الى كتب اربعة أولها في حقيقة الملك والخلافة وسائر أنواع الرياسات ويشمل بابين ٠ والكتاب الثاني في قواعد الملك واركانه وفيه ايضا بابان ٠ وأما الكتاب الثالث فيورد ما يطالب به السلطان تشييداً لأركان الملك وتأسيسا لقواعده ويشتمل على مقدمة وبابين٠ والرابع في عوائق الملك وعوارضه ويحتوي على بابين ٠ وقد قسم المحقق الكتاب العام الى جزأين ٠

وفي خطبة الكتاب (ص ٣٤) يقول ابن الأزرق (قصدت الى تلخيص ما كتب الناس في الملك والامارة والسياسة التي رعيها على الاسعاد بصلاح المعاش والمعاد أصدق امارة) فهو اذن يشير الى أنه ملخص وليس واضع نظريات ٠ وفي السابقة الأولى ــ حسب مصطلحاته ــ من المقدمة الأولى ص ٤٦) يذكر أن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم ضروري ٠ وحديثه هنا عن ضرورة الاجتماع لا يخرج عما أورد ابن خلدون في مثل هذا الباب وهو حين يقسم المجتمعات الى بدوية وحضرية يتبع ابن خلدون في اعتبار الاجتماع البدوي قائماً على ضروريات العيش واتخاذ الرعي والفلاحة وسيلة لتأمينها ٠ وأما الحضر فيتطلعون الى الحاجي والتكميلي ويتخذون المدن والأمصار والصنائع ويأخذون بأسباب الرفاه ثم يتابع ايراد المقتبسات الخلدونية حول أسبقية جيل البدو على الحضر في الزمان والمكان والخلال ٠ ثم يبحث في العصبية الضرورية للبدو وهي تحصل كما قال ابن خلدون بالنسب أو ما في معناه ويضع حيناً لفقرة من كلام ابن خلدون عنوان (برهان وجود) وحيناً آخر عنوان (فائدة حكمية) وحين يود ابن الأزرق أن يدلي برأي شخصي أو تعليق ايجابي أو سلبي يضع ذلك تحت عنوان (قلت) وقد لاحظنا أن الفقرات التي تدخل تحت عنوان (قلت) قليلة جداً ، في حين تكثر الفقرات الداخلة تحت عنوان (قال) سواء نسبت الى ابن خلدون أو سواه ٠ ومن باب الاضافات الشخصية التي ذكرها ابن الأزرق في مبحث النسب والعصبية أن ابن خلدون تحدث عن قوم كان يدعى لهم في زمنه النسب النبوي ، فأضاف ابن الأزرق تحت اشارة قلت (وأنه يدعى لهم حتى الآن

وحين يذكر ابن خلدون أن أحد الملوك رفض أن يدعي له من النسب ما ليس له يضع ابن الأزرق قول ابن خلدون هذا تحت عنوان (**انصاف**) ·

وتتتابع سابقات المقدمة الأولى ملخصة آراء ابن خلدون في شرف البيت أو البيت الشريف الذي يقوم على العصبية بالأصالة ولغيرهم بالمجاز · ويلحق بهذه الفقرة فكرة تحت عنوان (**تنبيه**) بذكر الذين ذهبت عنهم خصائص الشرق وظلوا موسوسين فيها كاليهود وأهل الأمصار · ثم يبين أن البيت والشرف للموالي والمصطنعين انما هو بمواليهم لا بأنسابهم ، ويتبع ذلك بفقرة عنوانها (**اعتبار**) هي أيضاً من المقتبسات عن ابن خلدون · وفي السابقة الثالثة عشرة (ص ٥٨) يلخص ويشرح رأي ابن خلدون بالحسب وأنه أربعة أجيال ، ويتبعها بفقرة عنوانها (استظهار) وتتضمن أدلة البحث وبشكل خاص أدلة ابن خلدون ثم يتابع أفكار ابن خلدون ومنها أن التغلب للأمم الوحشية ، ويضع بعض الأفكار تحت عنوان (**عاطفة اعتبار**) وهو يشايع رأي ابن خلدون في العرب ويضع بعض الفقرات الداعمة لقسم من الآراء تحت عنوان (**مزيد ثمرة**) · وحين يلخص رأي ابن خلدون (ص ٦٤) في أن صريح النسب يوجد للمتوحشين في القفر يورد فقرة بعنوان (**اعتبار**) وفيها ذكر لقول ابن خلدون (واعتبر ذلك في مضر ···)

ويورد بعض الأفكار الخلدونية في ثنايا البحث تحت عنوان (**تعريف**) وفقرة أخرى تحت عنوان (شهادة واقع) وقد يأتي بفقرة تحت عنوان (**تعيين**) ·

وفي ص ٦٧ نصل الى المقدمة الثانية للباب الأول في تمهيد أصول من الكلام في الملك شرعاً · وفيه عشرون فاتحة وفي هذه المقدمة محاولة لاقناع البشر بضرورة الحكم في الشريعة الدينية بعد أن تأكدت ضرورته بالعقل · وهذا البحث أو على الأقل الجانب المخصص فعلا لهذه الغاية ليس من علم الاجتماع في شيء ، وانما هو توجيهات دينية وفقهية تقنع المؤمنين بأن وجود الحكام أمر اقتضته الحكمة الالهية لمصلحتهم وتدبير أمورهم واذا كان ابن الأزرق لا ينسى الاستشهاد بابن خلدون عندما يتطلبه الموقف فانه يكثر من الاستشهاد بالفقهاء والباحثين الدينيين مثل ابن عرفة والآمدي وابن حزم والقرافي والغزالي ومحمد بن حسن المقري وأبي بكر بن العربي القاضي والشاطبي وأبي اسحق بن فتوح والشيخ علم الدين والطرطوشي ومالك بن دينار والشيخ عزالدين ومسلم وأبي طالب المكي بالاضافة الى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية وتدعيم الآراء بالاجماع · ومجمل البحث أن العناية الالهية هيأت للجماعات الحكام الذين تجب طاعتهم الا في المعاصي · ويجب احتمالهم وان ندت عنهم بعض المفاسد لأن الخير الآتي من وجودهم أكبر من الشر الناتج عن مفاسدهم ، والحكام هم الخاسرون في صفقة الحكم لأن اجتهاداتهم الحسنة تعود على الناس بالخير ، واجتهاداتهم الخاطئة يحاسبون هم عليها (عن الطرطوشي). ويعتبر الصبر على الحاكم من عزائم الدين · وان البلاء الناتج عن عصيانه أكبر من البلاء الناتج عن مظالمه ·· واذا كان الحاكم يعرض نفسه للعقاب الشديد فان أجره اذا اتقى وأصلح عظيم · ويورد قصصاً وحوادث تؤيد ما يذهب اليه هو مباشرة أو بالأحرى يذهب اليه من يأخذ عنهم اذ أن التعليقات الواردة تحت عنوان (قلت) هنا هي أيضاً تأييد لما

يرد في سياق البحث والاقتباس . وفي البحث تصبير للرعية على تصرفات الحكام وتشديد لعزائمها في الاحتمال . وأما الباب الأول (ص ٨٩) فموضوعه حقيقة الملك والخلافة وفيه ثلاثة (أنظار) وفي كل (نظر) مسائل فالنظر الأول مثلا في حقيقة الملك وفيه مسائل والمسألة الأولى فيه تأكيد أنه لا بد من وازع بشري . والمسألة الثانية أنه لا يتمكن من أن يكون وازعاً الا من يستطيع قهر من يزعهم ويظهر أثر ذلك في قدرته على تحقيق شروط الملك عند ابن خلدون من استعباد للرعية وجباية للأموال وحماية للثغور وارسال للبعوث وأن لا تكون فوق يده يد قاهرة ونقص بعض هذه الشروط ينقص من الملك ويجعل الحاكم في درجة أدنى من الملك الحقيقي .. والملك يقوم على العصبية طبعاً . ثم يبحث في المسألة الثانية بحقيقة الخلافة فيعود الى الاكثار من الاستشهاد بأفكار الفقهاء والأصوليين كبعض من ذكرنا منذ قليل فضلا عن الماوردي والبيضاوي والنووي . وفي بقية المسائل يتابع المزج بين ابن خلدون والمفكرين الدينيين ويأتي بالقضية الخلدونية أحياناً ثم يدعمها بشاهد نبوي وبفتوى فقهية . فالخلافة في الواقع تنقلب الى ملك كما قرر ابن خلدون ، وهذا ما ورد في حديث نبوي عن حتمية حلول الملك محل الخلافة ثم ان هذا من طبيعة الأشياء ولا بد من احتماله في نظر الفقهاء .

وأما النظر الثالث فهو في سائر أنواع الرياسات وهو أقرب الى التاريخ الديني من منظور نظرية العصبية لابن خلدون . وفي ص ١٠٥ يتحدث عن سبب الملك وشرطه . والملك وازع كما قال ابن خلدون . ولكن ابن الأزرق يأتي هنا بالحكمة من وجود الملك والحكم التي يسوقها من طبيعة غائية دينية فلولاه لاضطرب أمر الناس لأنه من نوع دفع الله الناس بعضهم لبعض الذي تهدم صوامع وبيع لولاه . ومن حكم وجود الملك أن السلطان هو حجة من حجج الله على وجوده ومنها منع الفتن ومساعدة الشرع وانجاز غاياته ونصرة دين الحق الى غير ذلك من الأمور الفقهية الشرعية الخارجة عن نطاق علم الاجتماع سواء أكان سياسياً أم غير سياسي . ثم يعود الى ما يقوم به الملك وهو العصبية الخلدونية والجند الذي يقوم مقام العصبية وهذه محاولة منه للجمع بين ابن خلدون المعتني بالعصبية وبين الطرطوشي الذي يعتبر قوام الملك بالجند وان كان ابن خلدون يرى أن الدولة في أطوارها الأخيرة تحل الجنود المرتزقة محل المقاتلين تحت لواء العصبية ويبقى السياق خلدونياً لأن الكلام التالي حول حصول بعض أهل النصاب الملكي على الملك وان لم تكن لهم عصبية اذا التفت حولهم عصبية من العصبيات وأن الأمة اذا كانت وحشية كان ملكها أوسع وأن الدولة العظيمة الاستيلاء أصلها الدين ودعوة الحق مع العصبية وكل هذه النظريات خلدونية ويؤكد المناخ الخلدوني ما ورد بعدئذ من أن الدين وحده دون العصبية لا يكفي لاقامة الدولة . وفي هذه الصفحات كلها نجد أن دور ابن الأزرق يقتصر على التلخيص والشرح والتقسيم وقد يدعم الرأي بمزيد من الأمثلة .. ومن عناوين الفقرات التي يضعها ابن الأزرق للتقسيمات زيادة على ما سلف فقرة بعنوان (مزيد تحصيل) ثم تتتابع المسائل الخلدونية حول الملك والخلال الحميدة، ثم حول هرم الدولة والمظاهر المصاحبة له وكيفية انتهاء الدول . وفي مسائل مقبلة يضيف (شهادة وجود ويضيف (فائدة حكمية) و (مزيد اعتبار) وعندما يقول ابن خلدون في مجال ضعف دولة الروم أنهم بعد أن

استخلصت منهم البلاد انحازوا الى مركزهم الى لقسطنطينية واقتصروا عليه الى أن يأذن الله بزوال دولتهم يقول ابن الأزرق وقد أذن الله على يد ملك بني عثمان من الترك في أواسط هذه المئة التاسعة فلله الحمد ، وهذا التعليق يرد تحت عنوان (قلت) طبعاً ٠

وتتوالى النظريات الخلدونية ومنها أن عظم الدولة في اتساع نطاقها وأمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة مع فقرات تحت عنوان (بيان أول ، بيان ثان ٠٠٠) وكلها أمثلة من ابن خلدون ومنه ٠ ومن النظريات الخلدونية التي يذكرها أن الأوطان الكثيرة العصائب لا تستحكم فيها دولة غالبة ويعود الى ذكر بعض آراء ابن خلدون في موقف العرب من السياسة انطلاقاً من عصبياتهم الشديدة ٠٠ ثم يتحدث عن شأن الفاطمي الذي قيل انه سيخرج في آخر الزمان أسوة ببحث ابن خلدون حوله ، والقضية كلها خارجة عن نطاق علم الاجتماع السياسي ٠ ومن المعروف أن ابن خلدون يميل في أمثال هذه الأمور الى تحكيم الفكر النقدي والعلمي. ثم يأتي الحديث عن الحرب ومتى تكون مشروعة ويتحدث عن القتال عن طريق الزحف وعن طريق الكراديس ـ أفكار خلدونية ٠ وفي ص ٢٥٩ يأتي بفقرة عنوانها (تكميل) له صورتان الأولى من الطرطوشي الذي يذكر ترتيباً للجيش يعتبره أفضل ما جاء في زمانه أو في بلاده ٠ والثانية عن ابن خلدون وتتعلق بجيوش الترك كما بلغه عنها ٠ وعند ذكر مكائد الحرب يأتي بالحديث النبوي (الحرب خدعة) ثم أقوال بعض الباحثين في أشكال المكائد مثل بث التفرقة واشاعة السوء عن العدو وممالأة طائفة من العدو وتدريب بعض الخارجين على سلطانه وتقويتهم ٠ ويتحدث عن مكائد حصار المدن ٠ ويستخلص من الآيات القرآنية وصايا للقتال فضلا عن أقوال الحكماء وحوادث التاريخ كما وصلته ٠ وحين يأتي بفقرته الخاصة التي يعنونها (قلت) يعود الى ابن خلدون وكذلك حين يأتي بفقرات عنوانها (تتمة) وهو يوافق ابن خلدون على أن النصر لا يأتي بالأمور الظاهرة وحدها بل بأمور ظاهرة وخفية ٠٠ ويناقش ابن خلدون حول العصبية التي يعدها أساس النصر مع أنها من الأمور الظاهرة ثم يجد مجالا لاعادة الانسجام ٠

وفي الكتاب الثاني يتناول أركان الملك وقواعد مبناه ضرورة وكمالا ٠ (ص ١٧٥) فيدرس الوزارة مثلا باحثاً في ضرورتها آتياً بأقوال من (العهود اليونانية) وابن خلدون والطرطوشي ونبذ من كلام الحكماء وأحاديث نبوية كما يستخدم القياس للتدليل على قيمة الوزير وأهميته والدراسة هنا وجوبية عن قيمة الوزارة في الحكم ، وفيها توجيهات أخلاقية كحث الطرطوشي على احترام الأمراء والوزراء ٠٠ وابتداء من ص ١٨٠ يجري دراسة تاريخية لمنصب الوزير لا تخلو من الاستشهاد بابن خلدون ٠ وفي ص ١٨٣ بحث في شروط الوزير وكمالاته تحت عنوان (المطلب الأول) ويسرد صفات نفسية وأخلاقية وقضاياه هنا وجوبية تورد ما يجب أن يكون عليه الوزير وليست دراسة لما هو واقع ٠ ولا ينسى الخصائص الجسمية الجيدة وضرورتها للوزير ٠ ويحذر الملك مع الطرطوشي من تولية بعض الأشخاص الوزارة مثل اللئيم وتحت عنوان (أمهات الفوائد) يتابع العرض الوجوبي الأخلاقي حول قيمة الوزير وحسن عمله والاستفادة منه ، مع

أقوال كالعادة للحكماء والسلف وسواهم مثل القول المنسوب الى (الأفلاطونيات) بأن وزير الملك هو الذي يخدمه بالفضائل • وفي المطلب الثالث مثلا يبحث فيما يجب له مرتبا على ذلك (ص ١٩١) ذاكرا أقوال الحكماء وموعظة عن آخر الملوك الأمويين • ومن تفريعاته العنوانية فقرة تحت عنوان (تمثيل). وفي الفصل الثالث ص ١٩٤ قول منسوب الى أفلاطون (اذا تخلى الملك عن الدين حاربته الشريعة بأشخاصها ولم تمهله الا بمقدار ما يعد ملكا طبيعيا) ويلقي بعد ذلك موعظة • والأصل الثالث يبحث في كليات ما تحفظ به الشريعة ص ١٩٣ أيضا وهي الضروريات المعروفة في الفقه كحفظ الدين والنسل والعقل والنفس والمال ، ثم بناء الجند ويكرر أنه يمكن الاستغناء بهم عن العصبية مع دعم بأقوال الحكماء • ويذكر ضرورة الجند لبلاده الأندلس أعزها الله بأسياف أبنائها وفي الدعوة نفسها حسرة لأنه عاش في غرناطة خلال سنواتها الأخيرة التي كانت فيها أشبه بمحمية اسبانية •• ثم يذكر شروط معاملة الجند لتأليف قلوبهم والدراسة وجوبية مثل ما يليها من مساوىء استخدام الجند كظلم الرعية بهم • ثم يتحدث عن أهمية اختيار قادة الجند معتمدا على الطرطوشي في بيان أهمية ذلك • ثم يذكر شروط القائد مستفيدا من أقوال الحكماء والسابقين وأهل التجربة ومن الشروط مثلا الشجاعة والحزم وحسن التدبير والسخاء • ثم يبحث في حفظ المال وأهميته بالنسبة الى السلطان فلا مال الا بالجند ولا جند الا بالمال • ويذكر سبب كثرة المال من عدل وقوة وسبب نقصه بعد الكثرة كالبعد عن العدل ويستفيد من ابن خلدون الذي يشير الى نقص المال في أواخر أيام الدولة وسببه وفي ص ٢٠٨ يتدخل ابن الأزرق تحت عنوان (قلت) فيشرح نظرية ابن خلدون في أثر تجارة الحاكم على الاقتصاد ، ثم يتابع الأفكار الخلدونية • وحين يتناول وجوه انفاق المال كعطايا الجند واكرام العلم والعلماء يأتي بفتاوى شرعية وجوبية في بيان أهمية العلماء للدولة مع أن دراسة ابن خلدون للمسألة كانت واقعية • وينصح الحاكم باتباع الوسط الأرسطي فيما يتعلق بالانفاق فلا بخل ولا اسراف بل حسن تدبير •

ويبحث في العمارة كواجب من واجبات الحاكم فيورد مثلا قول ابن حزم (يأخذ السلطان الناس بالعمارة وكثرة الغراس ، ويقطعهم الاقطاعات في الأرض الموات ويجعل لكل أحد ملك ما عمره ويعينه على ذلك فيه • لترخص الأسعار ويعيش الناس والحيوان ويعظم الأجر ويكثر الأغنياء وما تجب فيه الزكاة • ص ٢١٩) ويستشهد بأقوال للحكماء ولابن خلدون • وحين يبحث تحت عنوان (المقصد الثاني) فيما تحفظ به العمارة يقرر أن الحافظ هو العدل ، ويبين في المقصد الثالث أن ما يخل بالعمارة هو الظلم ، ويستفيد من ابن خلدون أيضا • ويبين أن أخذ المال بالظلم اما أن يكون دفعة واحدة كما يحصل في نهايات عمر الدول واما أن يكون بالتدريج عن طريق الضرائب غير المشروعة ، وقد يكون السلب غير مباشر عن طريق السخرة وهي من أخطر الطرق ، أو عن طريق الفرض في البيع والشراء • ومن مثاليات ابن الأزرق اعتقاده أن نية العدل بذاتها اذا توفرت للحاكم نشر الله البركة في الأسواق والأرزاق ، واذا نوى الحاكم على العكس نية الجور أدخل الله النقص في أرزاق مملكته ، ويؤيد هذه الفكرة بأقوال وقصص • ويذكر فوائد العدل الدينية والدنيوية مدعومة بالمقتبسات وكذلك مضار الجور وعواقبه والوعيد الديني للظالمين •

والقصص . ولا يفوته أن يذكر الرعية أن ظلم السلطان وأعوانه ناتج عن سوء أعمال تلك الرعية . وحين يبحث في الخطط الدينية يستعين بابن خلدون وابن الحاج وسواهما ويسرد شواهد تاريخية على شروط كل وظيفة حتى المؤذن . وحين يتناول الفتيا ثم التدريس يورد أهمية العمل وضرورة التدقيق عند التكليف ويستشهد بالشعر في صدد نقد بعض المدرسين ، ومثل ذلك أهمية القضاء وشروطه الى غير ذلك من الوظائف الدينية يومئذ ولا يستغني في ذلك كله عن ابن خلدون حين يحتاج الى أضواء على التطور الواقعي .

ويشرع في ص ٢٥٨ في دراسة ترتيب المراتب السلطانية ويدرس تلك المراتب كالحجابة وتطورها وشروطها مستعيناً بابن خلدون وسواه مع القصص والنوادر ومثل ذلك الكتابة والدواوين والشرطة . ويهيمن ابن خلدون على الجوانب الواقعية ، والوجوبيات واضحة البروز .

وفي (ص ٢٩١) يبحث في رعاية السياسة فيتحدث عن الشرائع الدنيوية والشرائع الدينية التي يصفها بأنها تشمل الدنيا والآخرة ، ويستشهد بقول للطرطوشي هو أن الجور المرتب أفضل من العدل المهمل أي الذي لا يتبع قوانين السياسة . سواء العقلية أو الدينية . والمفيد اما عدل نبوي أو ترتيب اصطلاحي . ثم يستشهد بان خلدون ليبين أن المسلمين بدأوا أول أمرهم بالشرع مع شيء من الاستفادة من العصبية ومن السياسة العقلية القائمة على مجرى العادة . والسياسة العقلية تقوم على الرغبة والرهبة . ويعرض تفريق ابن خلدون بين السياسة العقلية وبين السياسة المدنية التي تجعل كل انسان فاضلا في ذاته ليستغني الناس عن الحكام ويصلوا الى المدينة الفاضلة .

وفي (ص ٢٩٣) ينقل عن ابن فرحون أن السياسة تكون عادلة أو ظالمة ، ويهتم بالقضايا الشرعية كثيراً ويأخذ عن فقهاء وباحثين دينيين عديدين ، ويبحث في المصالح المرسلة المعروفة عند الفقهاء .. ويرفض توريث المناصب شرعاً وعقلا. وفي (ص ٣٠٢) يذكر مشورة ذوي الرأي والتجربة مستفيداً من الطرطوشي وابن العربي ليؤكد أن المشورة من أصل الدين فالدين أمر بها صراحة فالبحث وجوبي ديني يتبعه تأكيد عقلي لضرورتها وبيان فوائدها وتكثر أقوال الخبراء والحكماء حتى بطليموس وهرمز وعلي بن أبي طالب مع الحكايات . وحين يعرض شروط المستشار يذكر حادثة جرت بين الأصمعي وبشار ثم فقرات كاملة من المقتبسات . ويفعل مثل ذلك في بحثه عن واجبات المستشار ، ثم ما يطالب به المستشير بعد الاستشارة ، ومن ذلك اللجوء الى الاستخارة قبل اتخاذ القرار النهائي . ويسير على المنهج نفسه عند البحث في النصيحة أهميتها وشروطها ، ومن الحكايات التي يوردها هنا قصة سابور ملك الفرس وشيخ القبيلة العربية التي حاربها وكان قد بلغ من العمر ثلاث مئة سنة .. وفي فقرات تالية يذكر قصصاً ووصايا لملوك قدماء عديدين مثل أنوشروان وأبرويز وسابور نفسه مع أشهر المواعظ في تاريخ الأمة تأتي أثناء البحث

والتوجيه · وفي (ص ٣٤٨) يتناول صفات بطانة الخير التي أوصى بها الدين ثم مفاسد بطانة الشر ذات الطباع السيئة المعدية والتي ينتشر الفساد على أيديها ·· وفي مسألة مدى احتجاب الحاكم عن الرعية ومدى ظهوره لهم يقدم بحثاً وجوبياً قائماً على الدين والعقل والمقتبسات المختلفة ويكثر في الفقرات التالية من النصائح ، ثم يذكر آداب مجالسة الملوك وهي آداب مجاملة تدخل في الرياء حسب قيمنا اليوم · وتكثر الحكايات في هذه الفقرات · ثم يبحث في تقدير العلم والعلماء كركن من أركان السياسة وفي ص ٣٩١ يذكر قولا للقاضي ابن العربي يبين فيه أن العلماء في صدر الاسلام هم القادة وكان الجند هم الرعية فاطرد النظام ثم أصبح العلماء صنفاً والقادة صنف آخر ، والرعية صنف والجند صنف آخر ولا يغفل الاستشهاد بالشعر في العديد من الفقرات وفي ٤١٩ بحث الانسان من طبيعة دينية ، وكيف أنه بناء على الآيات يشبه الملاك من جانب ويشبه الأنعام من جانب آخر · ويذكر رأياً طريفاً وهو أن المسخ قد يحدث في باطن الانسان وقد قال ابن الحاج أن الظلمة لا فرق بينهم وبين السباع · ويصل الى البحث في الخلق الذي تصدر عنه الأفعال بسهولة ودون روية كما قالت الحكماء كالكتابة عن الكاتب · ويعدد الفضائل مصنفة أفلاطونياً الى حكمة وشجاعة وعفة وعدالة مع تأثر بأرسطو أيضاً لأن كل فضيلة هي وسط معتدل. ويستفيد في بحث الخلق من الغزالي · ثم يبحث في وظائف العقل ومعرفته الخير من الشر والبحث وجوبي متأثر بالفرقة كاملة حتى أكثم بن صيفي · ويبحث شروط النضج العقلي ص ٤٢٣ مستفيداً من الحكايات ومجموعة من الحكماء · ثم يتناول فضائل العلم ببحث وجوبي مع اقتباسات معتادة ويخصص بحثاً وجوبياً حكمياً لكل فضيلة ويستفيد في مقبل الفقرات من حكم المتصوفة فضلا عن المعتادين ويبرز طابع الوعظ ·

وحين يذم البخل حسب طريقته المعتادة كذكر كراهية الله ورسوله له ، يأتي بفكرة مقتبسة من الطرطوشي لا تخلو من قاعدة تحليلية وهي التفريق بين الاقتصاد والبخل · فالاقتصاد خلق محمود يتولد بين عدل المنع والبذل ، والشح خلق مذموم يتولد من سوء الظن وضعف النفس ص ٤٤٨ · ثم يتابع توجيهاته ·

ويستفيد من مقتبساته في اعطاء بعض الارشادات العملية الأخلاقية المعتمدة على الخبرة النفسية مثل اسداء النصح لمن يريد أن يكظم غيظه · ويذكر بالمناسبة الحديث النبوي القائل (اذا غضب أحدكم وهو قائم فليجلس فان ذهب عنه الغيظ والا فليضطجع) ثم يعلل التوجيه الوارد في الحديث تبعاً لمعلوماته ومعلومات من يستعين بهم وينتهي الجزء الأول بتفصيلات الفضائل والرذائل بشكل موسع ولكن حسب منهجه الذي لا يتغير·

وفي مقدمة الجزء الثاني يذهب علي سامي النشار الى أن ابن الأزرق يمزج بين علم واقعي حسي وبين علم الأخلاق السياسي ص ٥ ويسمي ابن الأزرق بالعالم الاجتماعي العربي · (ص ٥ ج ٢)(٥) وهو اذ يفرق بين ابن خلدون وابن الأزرق يصر على أن ابن الأزرق اتبع المنهج الاستقرائي كابن خلدون وان خالفه في امكان بقاء الدولة والحضارة

عندما يصلح الراعي والرعية • ونحن اذا كنا قد شككنا في اتباع ابن الأزرق المنهج الاستقرائي الذي جعل من ابن خلدون عالم اجتماع وبينا أسباب شكنا من خلال استعراض كثير من فقرات الجزء الأول من كتاب بدائع السلك ، فاننا نشك في أن ابن الأزرق عالم في علم الأخلاق السياسي الذي نسبه اليه المحقق أيضاً • ويقوم شكنا هذا على اقتناعنا بأن عالم الأخلاق السياسية ليس هو الأديب الواعظ الذي ينصح الحاكم والمحكوم بفضائل معينة قائمة على التوجيه الديني أو أقوال الحكماء لتحقيق رضا الله أو العدل أو البركة ومن ثم يتم التوفيق والثواب ، بل عالم الأخلاق السياسية هو الذي يبحث عن أصل الفضائل السياسية وتطورها ووظيفتها وعلاقاتهم بسائر وجوه الحياة الاجتماعية من اقتصادية وثقافية وتركيب طبقي وبنية عائلية ••• وفي شواهدنا من الجزء الأول ما يكفي للتدليل على أن البدائع كتاب أدب ووعظ وليس كتاباً في علم الاجتماع ولا في علم الأخلاق السياسي وعلى أن الأقسام العلمية منه هي الفقرات المتكئة على التراث الخلدوني ، وسوف نلقي نظرة على الجزء الثاني لنؤكد ما ذهبنا اليه •

يبدأ ابن الأزرق الجزء الثاني بذكر بعض المحظورات التي ينبغي على الحاكم تجنبها كاتباع الهوى والمداراة وقبول السعاية والنميمة واتخاذ الكافر ولياً والغفلة عن مباشرة الأمور متبعاً أسلوبه المعهود القائم على النصح بالقول المأثور والحكاية والشعر ••• فأين هذا من علم الاجتماع ومن علم الأخلاق السياسي ؟

وابتداء من الصفحة (٢٣) يبحث في جوامع ما به السياسة المطلوبة من السلطان ومن يليه والفصل الأول في سياسة السلطان • ولعل العنوان الأساسي يكفي للتذكير بالأسلوب الوجوبي الوعظي القائم عليه البحث ومن مسائل البحث الاعتدال بين الافراط والتفريط وتنزيه السلطان نفسه عن سفساف الأخلاق وترفعه عن صحبة ذوي البطالة والمجون ••• وهو لا ينسى الرعية فيوصيها بالطاعة ويؤكد ذلك بفوائد منها قصة مروية عن أبي حنيفة وكيف أنه حين منعه الوالي من الفتيا أبى أن يفتي لابنته في أمر عادي يتعلق بصيامها (ص ٣٩ ج ٢ بدائع) •

ويتابع ذكر حقوق السلطان على الرعية معتمداً على الفقه والاقتباسات والحكايات حتى الصفحة ٨٤ من الجزء الثاني ويبدأ في الصفحة ٤٩ البحث في سياسة الأمور العارضة حسب الطريقة ذاتها ويتناول مشكلة تولية الامارة في الحرب لصاحب النسب أم لصاحب المعرفة بالحرب والقدرة عليها ويحلها لصالح صاحب القدرة من خلال محاورة الفقهاء • (ص ٥٣ ج ٢ بدائع) •

وفي الصفحة ٦٤ ج ٢ العارض الثاني (وهو السفر) ـ لأن العارض الأول كان الحرب ـ ويبدأ بمقدمة مقتبسة من العلم الطبيعي الفلسفي تبين أن الحركة والسكون

لا بد من تعاقبهما على الأجسام الطبيعية ٠ ثم يربط أهداف السفر بقوى النفس عند أفلاطون كسفر التجار من أجل الربح بناء على القوة الشهوية ٠٠٠ (ص ٦٥ ج ٢) ٠

وفي الصفحة ٨٦ ج ٢ يرجع حلول الشدائد بالمجتمع الى شيوع المعاصي عند الراعي والرعية ، ويستشهد في هذا الاعتقاد بحديث مروي عن ابن عباس مرفوعاً ٠ ويرى أن الرجوع الى الله تعالى بالتوبة هو الكفيل بتعجيل الفرج ص ٦٩ ج ٢ وحين يذكر الطاعون كاحدى الشدائد (ص ٧٤ ج ٢) يبين أن وسائل التخلص منه هي الدعاء والصلاة على النبي وكثرة الصلاة عموماً ٠٠ ثم يتابع الأبحاث بعبارات الأدب والمدن الفاضلة والوعظ حتى ص ٨٩ ج ٢ ويبدأ البحث في سياسة الوزير في الصفحة ٨٩ ج ٢ ودراسته كالعادة وجوبية مثل التصرف بمقتضى العدل والنصفة ومثل تذكيره بأن استقامة النعمة له متعلقة باستقامته بسلوكه ، ويعلل ذلك تعليلا دينياً بأن النعمة من العبد هي شكران على النعمة عليه (ص ٩٠ ج ٢) ويتابع الوجوبيات التي تساعد الوزير على كسب رضا الله والسلطان بشكل خاص ، ومن ذلك أن على الوزير تجنب أمور عديدة منها ألا يذكر للسلطان رذيلة ظهرت منه ولا ينهاه عنها أو حتى يذمها له فان الأمر والنهي للملك وليس له ، وواجبه هنا أن يذكر له الفضيلة المضادة لتلك الرذيلة فيقلع الملك عن رذيلته (ص ١٠٠ ج ٢) ٠ ويتبع أساليبه المعتادة في بحث سياسة خواص السلطان (ص ١٠٦ ج ٢)

وابتداء من الصفحة ١٢٧ ج ٢ يشرع في نكر واجبات السلطان مثل حفظ أصول الدين وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين واقامة الحدود ومعاقبة المستحق ورعاية أهل الذمة ٠ والدراسة هنا أيضاً لم تخرج عن طريقته المعتادة ٠

وفي الصفحة ١٩٩ ج ٢ يأتي الباب الرابع القسم المتعلق بعوائد الملك وعوارضه ٠ وفي بحث العوائق مثلا يعود الى نظريات ابن خلدون تلخيصاً وشرحاً مع الاشارة الى أفلاطون كرأي سابق حول ابتداء الدولة بالخشونة والتقشف بل وطاعة الله وولاة الأمر حسب الرواية (ص ٢٠١ ج ٢) ويغلب على العوائق طابع ابن خلدون مع شيء من التطعيم المنسوب الى أفلاطون ٠٠ ولعل ابن الأزرق هنا يجد مرجعاً قديماً يربط به بعض آراء ابن خلدون ولكن محاولته ليست دقيقة ٠٠ وفي التعريف بكيفية طروق الخلل الى الدول (ص٢١٦ج٢) يذكر أساسي استمرار الدولة بلغة ابن خلدون وهما العصبية والمال ، ولعل الطرطوشي اهتم بالمال كرواتب للجند ، ولكن ابن خلدون لم يكن غريباً عن بحث قضية مالية الدولة ٠ وهكذا نعود الى تذكير القارىء بأن ابن الأزرق في كتاب البدائع حين يعمد الى الواقع فهو يعود غالباً الى ابن خلدون ٠ والخلدونيات في مقبل البحث واضحة ٠ حتى (ص ٢٢٢) ج ٢ وفي الصفحة (٢٢٣) ج ٢ يشرع في بحث عوارض الملك اللاحقة بطبيعة وجوده ٠ وأولها عوارض الملك من حيث هو ويلخص ابن الأزرق آراء ابن خلدون في هذا الصدد تلخيصاً صريحاً مع بعض التعليقات التي لا تخرج البحث عن وصفه الأساسي ٠٠

ثم ان بعضها يدل على قصر باعه في التفكير العقلي مثل نسبة الطاعون الى طعن الجن ولسنا نريد محاسبته بمعايير عصرنا ولكننا نود أن نذكر بأن ابن خلدون أكثر عقلانية منه اذا أرجع الأوبئة الى فساد الهواء(٦) ٠

وفي ص ٢٧٣ ج ٢ يناقش ابن خلدون مناقشة صريحة يقف فيها منه موقف الناقد ٠ وذلك عندما يذكر رأي صاحب المقدمة بأن عمر الدولة كعمر الانسان الذي يمر بحال المزيد الى سن الوقوف الى سن الرجوع ، ويقدر عمر الدولة بناء على هذا التشبيه بمائة عام ٠ عندما يروي ابن الأزرق هذا الرأي عن ابن خلدون يضيف تحت عنوان (قلت) (تقدم له هذا قبل أن طول أمد الدولة على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة ، واستظهر على ذلك بشهادة الواقع من طول أمد كثير من الدول ٠ ثم هو هنا يقرر عمرها بما ذكر ويجعله طبيعياً فانظر فيه متأملا ٠ (ص ٢٧٣ ج ٢) ويعلّق المحقق على هذه الملاحظة بأنها كشف لتناقض وقع فيه صاحب المقدمة ، وقد كان منذ مقدمة الجزء الثاني لكتاب بدائع السلك قد أعطاها أهمية نعتقد أنها مبالغة لأن ابن الأزرق نفسه لم يتابعها ٠٠

وفي (ص ٢٧٦ ج ٢) يسجل تحت عنوان (عنوان (قلت) أيضاً ذهاب دولة بني مرين وحلول سلطان قوم آخرين في عاصمتهم (فاس) ٠ وهذه الملاحظة طبعاً تتم في سياق خلدوني ٠ ثم يتابع اقتباس الخلدونيات في وصف المدن والمباني ويشايع صاحب المقدمة في رأيه بمباني العرب والمسلمين ٠٠

وفي (ص ٢٩٧ ج ٢) يأتي فصل اكتساب المعاش بالكسب والصنائع حسب تعبيره ٠ ويقدم له بمقدمة عن ضرورة الكسب والاصطلاحات المتعلقة ببعض مفاهيمه ٠ وينظر الى معدني الذهب والفضة نظرة مطلقة اذ يرى أن الله خلقهما قيمة لجميع المتمولات ٠ ونذكر أن ابن خلدون كان أوسع أفقاً اذ لم يغفل عن وجود معادلات عديدة لقيم السلع غير الذهب والفضة(٧) ٠ ثم يتابع التلخيصات الخلدونية مع قليل من الملاحظات المؤيدة أو المطبقة لآراء المعلم على عصر ابن الأزرق ٠٠ وهو مثلا عندما يقتبس رأي ابن خلدون في أن القائمين بأمور الدين والعلم لا تعظم ثروتهم عادة يستشهد بقصيدة أبي الحسن علي الجرجاني في وصف عزة العلم ودعوة العلماء الى التمسك بها ومطلعها :

يقولون لي فيك انقباض وانما رأوا رجلا عن موقف الذل أحجما

وفي (٣٢٠ ج ٢) حين يقتبس بعض نظريات ابن خلدون في التجارة وصعوباتها وحاجتها بالتالي الى السلطة والجاه أو الأخلاق التي لا يرضاها كرام الناس يعلق بقوله أن التجارة أصناف عديدة وفي امكان الانسان أن يختار من أصنافها ما لا يعرضه لما يكره ٠ فهو أكثر ايجابية من المعلم في موقفه من التجارة ، وان لم يوسع هذه الملاحظة أيضاً ٠ وفي (ص ٣٢٦ ج ٢) يحاول أن يرجع أحد آراء ابن خلدون الى الأفلاطونيات وهو الرأي

القائل بأن الأمصار اذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع ٠٠ ورأيه في موقف العرب من الصنائع كموقف العلم ٠ وحين يعرض رأي ابن خلدون في أن من حصل ملكة في صناعة لا يجيد ملكة في أخرى (ص ٣٢٨ ج ٢) يأتي برأي مشابه من آراء الفارابي ٠ فالقضية كالعادة فيها ارجاع لآراء سابقين على ابن خلدون أو فيها تدعيم لآراء صاحب المقدمة بآراء الحكماء القدماء ٠

وفي (٣٣٥ ج ٢) يبدأ الفصل المتعلق باكتساب العلوم ويعتمد فيه على المقتبسات الخلدونية مع تدعيمات وتوسيمات معتمدة على آراء بعض السابقين واللاحقين مثل ابن الأكفاني ٠٠ وفي توسعاته تذكير بموقف الفقه والتقويمات الدينية في هذا الميدان ٠ ويورد رأي ابن خلدون في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها مع عدم الاعتراض (ص ٣٥٠ ج ٢) ٠

وهو في ص ٣٥٤ ج ٢ تحت عنوان (تنبيه) يخالف ابن خلدون مخالفة فرعية ولكن تدل على اختلاف العقليتين ، فهو بعد أن أورد رأي المعلم في أن كثرة المؤلفات في علم من العلوم كفيلة باعاقة الطالب عن تحصيله يذهب هو الى أن هذه الكثرة ليست معيقة بل هي مفيدة ويستعين بابن حزم وسواه ٠ والحق أن ابن خلدون أدرك بتفكيره الميال الى الابداع كم تعيق الحواشي والشروح والهوامش ثم الشروح على الهوامش ٠٠٠ والكتب المتشابهة كم تعيق الانطلاق الذهني في قضية من القضايا المطروحة على بساط البحث ٠ بينما لم يستوعب ابن الأزرق هذه اللمحة المرهفة لابن خلدون ٠ وحين يورد رأي ابن خلدون في أنه ينبغي ألا يخلط في التعليم بين علمين معاً يؤكده بذكر رأي ابن رشد الحكيم ورأى بعضهم الذي قال لمؤدب ولده ٠٠٠ (٣٦٢ ج ٢) ٠٠٠ وتبدأ خاتمة الكتاب بالصفحة ٣٧٩ من الجزء الثاني وهي في سياستي المعيشة والناس وهي سلسلة من التعليمات الوجوبية القائمة على الدين والفقه أشبه ما تكون بموعظة طويلة تستفيد من عدة واعظين من التراث مع التدعيم بالعقليات والحكايات حين توافق الفقه والنظر الديني وميول المؤلف ٠ وتظهر ميول المؤلف المتأثرة بواقعه وواقع مرحلته من دعوته الى الخوف من الحكام (ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧ ج ٢) ثم هو من أنصار التوازن الطبقي كمراعاة الانسان من فوقه ومن تحته ومن في طبقته فالأول بالتواضع معه والثاني بالشفقة عليه والثالث بالانصاف له ص ٤٠٥ ج ٢) ٠ وهو يذم العوام ويتخوف منهم ومن معاملتهم بين صفحتي (٤٣٤ و ٤٣٨) ثم يشكو من انحدار الناس والزمان مستعيناً بالروايات الدينية التي يقبلها وبالشعر والحكايات ٠ وفي (ص ٤٤٧ ج ٢) يقتبس عن الخطابي تشبيه أصناف البشر بالحيوانات ٠ وتستمر التوجيهات مع هجوم سريع على الفلسفة (ص ٤٥٧) ٠ وعودة الى ايثار السلامة من السلطان وقيمة الاعتدال وعدم الخروج على المألوف ولا يخفى أثر قوى أفلاطون الثلاث وأثر أرسطو في الصداقة مع تضمين ديني (ص ٤٥٨ ـ ٤٦٢ ج ٢) ٠

ويجري المحقق في آخر الجزء الثاني دراسة لمصادر كتاب بدائع السلك (ص ٨٥٤ ج ٢) يصر فيها على اعتبار الكتاب في علم الاجتماع السياسي وعلى أن منهجه استقرائي بل يعد ابن الأزرق أوج المنهج الاستقرائي • ويشبه علماء الأنتربولوجيا المعاصرين •••

ونعتقد الآن أن البيانات والشواهد التي سقناها قد أصبحت كافية لتثبيت تقويمنا بدائع السلك ، ويتلخص هذا التقويم في الفقرات التالية :

١ ـ كتاب بدائع السلك هو كتاب أدب ووعظ وليس كتاباً في علم الاجتماع ولا في علم الأخلاق السياسي ، وليس فيه من علم الاجتماع الا تلخيصه لنظريات ابن خلدون الاجتماعية ، وهذا التلخيص لا يجعل منه كتاباً مبدعاً في علم الاجتماع أو كتاباً متابعاً للبحث الاجتماعي الذي بدأه ابن خلدون على صعيد الواقع •

٢ ـ منهج كتاب بدائع السلك منهج قائم على الاقتباس من أقوال السابقين من فقهاء وأدباء وفلاسفة وقادة وواعظين فضلا عن القرآن الكريم والأحاديث النبوية التي يقبل بها المؤلف ، وليس منهجاً استقرائياً أو يغلب عليه الطابع الاستقرائي • وليس اقتباس الأقوال المختلفة استقراء بل الاستقراء يعني العودة الى الوقائع ، ومن قرأ مقدمة ابن خلدون وبدائع السلك يلمس الفرق بين الكتابين بل بين العالَمين اللذين يتحرك خلالهما كل كتاب منهما • المقدمة هي التي يغلب عليها الطابع الاستقرائي وتأتي فيها المقتبسات تدعيماً للنتائج التي حصلها ابن خلدون بملاحظاته التاريخية والمعاصرة له ، وأما بدائع السلك فالمقتبسات هي الأساس والاستقراء عرضي ومحدود نوعاً ومقداراً •

٣ ـ وان الكثرة الغالبة من الأحكام التي يصدرها ابن الازرق في كتابه الضخم هي أحكام وجوبية أو أحكام قيمة وتوجيه ؛ ليست أحكام وجود تدل على الواقع باعتباره واقعاً ، على العكس تماماً من أحكام مقدمة ابن خلدون التي هي في غالبيتها أحكام وجود تصف ما هو الواقع وتفسره دون اسقاط ذاتي عليه باسم الفضيلة أو الدين أو اتقاء الفتنة أو شدّ أزر الراعي والرعية ونصحهما •

٤ ـ ويدل كتاب البدائع على ثقافة المؤلف الواسعة وان لم يدل على قدرة ابداعية • واذا بحثنا عن جانب تجديدي يحتوي عليه الكتاب نجده في اختراع العناوين للفقرات وأقسامها مثل وضع عدة مقدمات للفصل الواحد وعدة سوابق ومثل اعطاء بعض الفقرات عنوان تمثيل أو برهان وجود أو اعتبار أو عاطفة اعتبار أو شهادة واقع وفائدة •• وهذا التطوير المستفيد من السابقين طبعاً يمكن أن يعد تطويراً تنظيمياً أو توضيحياً ولكنه ليس تطويراً في المنهج العلمي يسمح لنا أن نعتقد مع محقق الكتاب أنه أوج علم الاجتماع العربي والمنهج الاستقرائي •

٥ ـ واذا أردنا أن ندرج كتاب بدائع السلك في سياق التاريخ الفكري العربي ، فاننا نجد فيه روح التوفيق بين التفكير الواقعي العقلاني البارز عند ابن خلدون وبين التراث الثقافي السائد وبخاصة من الناحية الدينية • واذا كانت مقدمة ابن خلدون غير منشقة على التيار الديني فان بدائع السلك مضمخ بالدين من أول صفحة حتى السطر الأخير • فهو احدى محاولات التوفيق العديدة بين العقل والنقل ولكنها محاولة يغلب عليها طابع النقل •

وأخيراً ، فاننا نحترم كتاب بدائع السلك احتراما لكل جهد جادّ قدمه مفكرو تراثنا ومفكرو كل تراث ، وقد تمتعنا بقراءته حقاً وحمدنا لمحققه مجهوده الفائق • ولكن هذه الأمور جميعاً لا تمنعنا من وصفه موضوعياً دون اضفاءات حماسية • ويظل ابن خلدون في نظرنا قمة المنهج الاستقرائي في العلوم الاجتماعية عند أسلافنا ، وتظل مقدمته أعظم كتاب في علم الاجتماع قدمه أولئك السلف بعد الاذن من الدكتور علي سامي النشار ، ولسنا نكره أن تتحفنا حركة تحقيق كتب التراث بكتاب يغير اعتقادنا هذا •

١٩٨٣/١٠/٩ — سهيل العثمان و مرهف الجزماتي

★ ★ ★

□ الحـواشـي :

١ ـ نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقري ـ مصر ـ•

٢ ـ الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لمجير الدين الحنبلي ـ مصر ١٢٨٣ هـ •

٣ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد مخلوف ـ مصر ١٣٤٩ هـ •

٤ ـ ازهار الرياض في اخبار عياض لاحمد بن محمد المقري ـ مصر ١٣٥٨ ـ ١٣٦١ •

٥ ـ اعتمد المحقق في نشر الكتاب على تسع مخطوطات ثمان منها مغربية وواحدة تونسية وقسمها الى ثلاث مجموعات اولاها في الخزانة الملكية في الرباط والثانية في الخزانة العامة في الرباط ايضا والمجموعة الثالثة هي نسخة تونس الموجودة في دار الكتب القومية • واذا كان الكتاب مطبوعا في بغداد فان مقدمته وضعت في الرباط •

٦ ـ جميع الاشارات المرجعية التي ترد في هذا البحث دون ان يذكر فيها اسم الكتاب الماخوذ عنه هي من كتاب بدائع السلك الذي يدرسه هذا البحث •

٧ ـ مقدمة ابن خلدون ـ طبعة لجنة البيان العربي ـ ١٩٥٧ م ص ٧٠٩ ـ ٧١٠ •

٨ ـ مقدمة ابن خلدون : ص ٣٣١ •

□ ■ □

ماجاء على مفعلة

صلاح الدين الزعبلاوي

هـذا بحث طريف اذا أنت طلبته حفزتك الحاجة الى أن تنقب عنـه في الأمهات من المظان ، وتستعين بالصبر في كل ما تزاوله أو تراوده مـن أمره • وأول ما يلزمك أن تتقصى القول فيـه فتضم أطرافه وتجمع متفرقه ، فتوسـعـه في قلبك وتجعله منك على بال • ثم تتعهد هـذا بنظرك فتتعرف قرابـة ما بينه وبين شبيهه • فاذا فعلت ذلـك كنت على جادة الطريق فتسنى لك كثير مما يسعفك في هذا المجال ، وجم مما يغنيك في هذا الباب •

وأفضل ما يمكن أن نمهد به ، لايضاح ماجاء على مفعلة ، وتعرّف وجوهه، أن نقسم **الكلام فيه الى مفعلة الفعل ، ومفعلة الاسم** •ونقصد بمفعلة الفعل كل ما جاء على هـذه الصيغة متصلا بالفعل كالمصدر واسم المكان• ونعني بمفعلة الاسم ما جاء على هذه الزنة ، غير مبني على الفعل ، كمفعلة الدالة علـى كثرة الأعيان ، ومفعلة التي يراد بهـا الاسم خاصة •

مفعلة الفعل : المصدر الميمي

يعد المصدر الميمي من مفعلة الفعـل المفتوحة العين ، اذا لحقت به التاء • ذلك أن المصدر الميمي تفتح عينه أبداً ما لم يكن من المثال الواوي الصحيح اللام ، الذي تحذف فاء مضارعه ، فانه تكسر عينه • فاذا لحقت بـه التاء كان كالموعظة والموهبة بكسر العـين • فمن مفعلة المفتوحة العين : المسألة والمسرة والمودة والمحبة والمهمة من سأل وسرّ وودّ وحب وهمّ • ومنها المشارة والمقالة والمخافة والمهابة والمساءة من شار وقال وخاف وهاب وساء • **ومفعلة هذه متصلة بالفعل مبنيـة عليـه** •وربما أتت مكسورة العـين على غير قيـاس كمغفـرة ومحمدة ومعرفة ومقدرة ومعـذرة ومرجعة ومرثية بياء مخففه ، أو مضمومـة

العين كمكرمة ومأدبة ، **فيبنى الكسر ها هنا على الشذوذ ، كما يبنى الضم على الندور** ٠ قال الشيخ أحمد الحملاوي في كتابه (شذا العرف في فن الصرف) : (ويصاغ المصدر الميمي من الثلاثي ، على وزن مفعل بفتح العين وسكون الفاء نحو منصر ومضرب ، ما لم يكن مثالا صحيح اللام وتحذف فاؤه في المضارع كوعد ، فانه يكون على زنة مفعل بكسر العين كموعد وموضع ٠ وشذ من الأول المرجع والمصير والمعرفة والمقدرة ، والقياس فيها الفتح ، وقد ورد الثلاثة الأولى بالكسر، والآخر مثلثاً ٠ فالشذوذ في حالتي الكسر والضم) ٠ وهو خلاصة ما جاء في المصباح مبسوطاً مفصلا ٠

وقد قيل بندرة مفعُلة بالضم ، اذ ليس له مفعُل بغير تاء في الأصل ٠ قال سيبويه في الكتاب (٢/٢٤٧) : (وأما ما كان يفعُل منه مضموماً فهو بمنزلة ما كان يفعَل مفتوحاً ولم يبنوه على مثال يفعُل لأنه ليس في الكلام مفعُل ٠ فلما لم يكن الى ذلك سبيل وكان مصيره الى احدى الحركتين ألزموه أخصهما ،وذلك قولك قتل يقتل وهذا المقتَل ، وقالوا يقوم وهذا المقام ، وقالوا أكره مقال الناس وملامهم ٠ وقالوا الملامة والمقالة فأنثوا ٠ وقالوا المدعاة والمأدَبة انما يريدون الدعاء الى الطعام) ٠ وقال الجوهري في صحاحه (قال الكسائي : المكرُم والمكرُمة ، قال ولم يجيء على مفعُل للمذكر الا حرفان نادران لا يقاس عليهما : مكرُم ومعون ٠ قال الفراء هو جمع لمكرُمة ومعونه ٠ وعندي أن مفعُل ليس من أبنية الكلام) ٠ وقال ابن جني في المحتسب (١/١٤٤) : (وأما ــ الى ميسُرة ــ فغريب، ذلك أنه ليس في الأسماء شيء على مفعُل بغير تاء) ٠

مفعلة الفعل : اسم المكان

ومن مفعلة الفعل اسم المكان اذا لحقت به التاء ٠ **والأصل في اسم المكان أن يكون على مفعل بفتح الميم والعين ، وسكون ما بينهما** ،اذا كان المضارع مضموم العين ، أومفتوحها، أو معتل اللام مطلقاً ، كمنصَر ومذهَب ومرقى ومسقى ومرضى ومقام ومخاف وموقى ، **وعلى مفعل بكسر العين اذا كانت عين مضارعة مكسورة** ، أو كان مثالا مطلقاً في غير معتل اللام، كمجلس ومبيع وموعد وميسِر وموجِل وقيل ان صحت الواو في المضارع ، كوجل يوجَل فهو من القياس الأول ، كما أوجزه الحملاوي ٠ **وهكذا تكون مفعلة ها هنا بفتح العين أو بكسرها** ٠ وذلك كمثابة ومحارة ومدرسة ومدبغة ومصبغة ومزرعة بفتح العين من ثاب وحار ودرس ودبغ وصبغ وزرع ٠وكمتيهة ومضلة ومنزلة ومحلة بالكسر ، من تاه وضل ونزل وحل ٠ وربما جاء بالكسر ما كان قياسه الفتح اذ قالوا المظنة بالفتح على القياس ، وبالكسر على غيره ٠ كما جاء العكس فقالوا المضلة بالكسر على القياس ، وبالفتح على غيره ٠

هذا وقد قاد كثرة ما جاء على مفعلة من أسماء المكان ، قاد مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، **الى الأخذ بقياسه** ، اذ جاء في مجلة المجمع (٢/١٨٨) : (بناء على ما رجعت اليه اللجنة من كتاب سيبويه ، وما ورد من الأمثلة التي بلغت ستة وعشرين ومائة ، وما

أقره المجمع من قياسية صيغة مفعلة للمكان الذي يكثر فيه الشيء ، تجيز اللجنة قياس ما لم يرد عن العرب ، على ما ورد من لحوق التاء باسم المكان من مصدر الفعل الثلاثي) .

مفعلة الاسم : مفعلة الأعيان

وأما مفعلة الاسم فهي مفعلة التي صيغت لكثرة الأعيان أو خصت بمسمى غير اسم المكان أو المصدر . فقد قالوا في مفعلة الأعيان ما جاء على ثلاثة أحرف : مأسدة ومسبعة للأرض التي تكثر فيها الأسود والسباع . كما قالوا معقرة من العقرب ومثعلة من الثعلب ، لما زادت أحرفه على ثلاثة وهو ثلاثي الأصول. **ومفعلة هذه لا تتصل بالفعل** كما اتصلت مفعلة المصدر واسم المكان ، وانما تبنى على اسم عين كالأسد والسبع والعقرب والثعلب. وقالوا من ذلك مثورة من الثور ، ومطارة من الطير ، وملازة من اللوز ، ومجازة من الجوز . **وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة قياس مفعلة للمكان الذي يكثر فيه الشيء ،** وجعل صوغه من أسماء الأعيان دون أسماء المعاني . فقد جاء في مجلة المجمع (٢/٣٥): (تصاغ قياساً من أسماء الأعيان الثلاثية الأصول للمكان الذي تكثر فيه هذه الأعيان ، سواء أكانت من الحيوان أم من النبات أم من الجماد) . ومما يسند هذا القياس قول الامام مظهر الدين صاحب شرح المفصل المسمى المكمل ونصه (اعلم أنهم اذا أرادوا أن يذكروا كثرة حصول شيء بمكان وضعوا له مفعلة بفتح الميم والعين مع لزوم التاء اياها . وهذا قياس مطرد في كل اسم ثلاثي) . وكذا قول ابن سيده في المخصص (١٦/١٧٤) :(ومكان موعلة كثير الوعول ، ومغدرة كثير الغدر وهي الوعول المسنة ، مطرد عند أبي الحسن) .

ومما يمكن حمله على اجازة القياس قول سيبويه في الكتاب (٢/٢٤٩) : (هذا باب ما يكون مفعلة لازمة لها الهاء والفتحة ، وذلك اذا أردت أن تكثر الشيء بالمكان ، وذلك قولك أرض مسبعة ومأسدة ومذأبة . وليس في كل شيء يقال ، الا أن تقيس شيئاً وتعلم أن العرب لم تتكلم به) . قال الشيخ محمد الخضر حسين في كتابه القياس : (الظاهر من عبارة سيبويه اجازة القياس على ما تكلم به العرب من هذه الصيغة) . وكلام الشيخ هو الوجه . فقد أشار سيبويه بكلامه هذا الى أن العرب لم تقل في كل شيء مفعلة للتعبير عن كثرته في المكان ، الا أن تقيس ما لم تتكلم به على ما تكلمت به ، فتكون لك مفعلة في كل شيء . ولو أبى سيبويه القياس في هذا لما قال (الا أن تقيس) .

واذا قالت العرب مما جاءت أحرفه على ثلاثة مأسدة ومسبعة فقد قالت مما زادت أحرفه على ثلاثة لكنه ثلاثي الأصول (مبطخة) للأرض التي يكثر فيها البطيخ . وعلى ذلك ما جاء في الكتاب (٢/٢٤٩) : (ومن قال ثعالة قال مثعلة ، ومحياة ومفعاة : فيها أفاع وحيات ، ومقثاة من القثاء) . قال الجوهري في صحاحه : (وأما قولهم أرض مثعلة فهو من ثعالة. ويجوز أيضاً أن يكون من ثعلب، كما قالوا معقرة لأرض كثيرة العقارب) . فقولك مثعلة من ثعلب مبني على أن هذا ثلاثي الأصول ، كذلك معقرة من عقرب . قال صاحب التاج : (أرض معقرة كأنه رد العقرب الى ثلاثة أحرف ، ثم بنى عليه) .

هذا وقد استعار العرب للمكان الذي يكثر فيه الشيء مما كان رباعي الأصول صيغة اسم الفاعل • فقد قال الرضي في شرح الشافية (١٨٨/١) : (ولم يأتوا بمثل هذا من الرباعي فما فوقه نحو الضفدع والثعلب ، بل استغنوا عنه بقولهم كثير الثعالب ، أو تقول مكان مثعلب ومعقرب ومضفدع ومطحلب بكسر اللام الأولى على أنها اسم فاعل • قال لبيد :

يممن أحداثا بلبنى أو أجا : مُضفدِعات كلها مُطحلِبة) •

على ان سيبويه قد أورد الصيغة على اسم المفعول ، بفتح اللام • فقد جاء في الكتاب (٢٤٩/٢) : (ولم يجيئوا بنظير هذا - أي مفعلة - فيما جاوز ثلاثة أصول نحو الضفدع والثعلب ، كراهية أن يثقل عليهم ، ولأنهم قد يستغنون بأن يقولوا كثيرة الثعالب ونحو ذلك وانما اختصوا بها بنات الثلاثة لخفتها • ولو قلت من بنات الأربعة على قولك مأسدة لقلت : مثعلبة ، لأن ما جاوز الثلاثة يكون نظير المفعل منه بمنزلة المفعول ، وقالوا : أرض مُثعلَبة ومُعقرَبة) •

هذا وأكثر نصوص المعاجم على كسر اللام ، كما جاء في الصحاح والمصباح • قال الجوهري : (وأرض مثعلبة بكسر اللام ذات ثعالب) • وقال الفيومي (وأرض معقربة اسم فاعل ، ذات عقارب ، كما يقال مثعلبة ومضفدعة ونحو ذلك) •

أما صاحب القاموس فقد قال (وأرض مثعلة كثيرتها) • وقال (وأرض معقربة ومعقرة : كثيرتها) قال الشيخ محمد الخضر حسين عضو المجمع القاهري في مجلة المجمع (٥٣/٢) : (وذكرهما صاحب القاموس ولم يقيدهما بفتح أو كسر فاحتمل كلامه الروايتين) • والصحيح أن صاحب القاموس قد عنى الكسر دون الفتح • اذ جاء عقب قوله (وأرض معقربة ومعقرة كثيرتها) ، قولُه :(والمعقرب بفتح الراء المعوج المعطوف) • فدل هذا أنه أراد بما سبق ذكره الكسر • قال صاحب التاج في شرح ما جاء في القاموس (والمعقرب بفتح الراء •• ولا يخفى أن هذا الضبط الأخير يقيد ويفيد أن الذي سبق بكسر الراء كما هو عادته في كثير من عباراته) •

هذا وأردف الشيخ الخضر كلامه فقال (ورجح الدماميني في شرح التسهيل رواية سيبويه فقال : ينبغي أن يقرأ بالفتح ، فان سيبويه أثبت من غيره ، وان كان أبو زيد أستاذه **قد حكى الكسر**) • **أقول لا بد من الأخذ بالروايتين** الكسر والفتح ، على كل حال

المَعلَمَة

أسمى الأب أنستاس ماري **الكرملي (دائرة المعارف) ب (المعلمة) على صيغة المفعلة** فأخذ عليه الدكتور مصطفى جواد في كتابه (المباحث اللغوية في العراق) أن المعلمة من الصيغ التي تدل على المكان الذي يكثر فيه الشيء • ومفعلة هذه اشتقها العرب للاشياء الجماد وأشباهها ، لا للمعنويات والمجردات ، وأنها للمخلوقات دون المصنوعات فرد الأب الكرملي أن المعلمة قد تكون بكسر الميم ك (مِعلمَة) ، فقال الدكتور جواد : (المقلمة للأقلام مادية ، وكسر الميم من المعلمة ، ذكرنا فيه أنه مخالف لروح اللغة

العربية أيضاً ، لأن اسم الآلة للماديات أيضاً) · ثم قال : (وكان عليه أن يستشهد بالمِظنة فهي أقرب الى المعنويات ، لكنها لم تستعمل قديماً لغير الماديات · قال الجوهري في الصحاح: ومظِنّة الشيء أي موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه ، والجمع المظان أهـ · فهم قد اشتقوا المظنة من فعل معنوي ، ولكنهم استعملوها للاشياء المادية على الأصل · أما دائرة المعارف فهي عندي الاسم الصحيح) · فما صواب المسألة ؟

المسألة عندي أن المفعلة بفتح العين التي جعلها العرب لأسماء العين دون أسماء المعاني، هي المفعلة التي صيغت للموضع الذي يكثر فيه الشيء الذي هو اسم عين · أما المفعلة التي هي اسم مكان قد لحقت به التاء ، بفتح العين أو كسرها ، فلا مانع البتة ان تكون للمعاني ، لأنها اسم مكان للحدث أيا كان · فالمعلمة بفتح الميم واللام اسم مكان صيغ من مصدر الفعل · وقد لحقت به التاء كالمدرسة · قال صاحب المصباح (ودرست العلم درساً من باب قتل ودراسة قرأته ، والمدرسة بفتح الميم موضع الدرس) · فالمعلمة قياساً موضع العلم أو وعاؤه كالمدرسة موضع الدرس · وقد بنيت على علم كما بنيت المدرسة على درس · والمظنة نفسها اسم مكان لحقت به التاء أيضاً وليست هي مفعلة المكان الذي يكثر فيه الشيء أو مفعلة الأعيان · لذلك صح أن تكون للمعنى · ويؤيد كونها كذلك كلام الجوهري الذي استشهد به الناقد · واذا كان الجوهري قد أورد المظنة بكسر الظاء ومن حقها الفتح لأنها اسم مكان من ظن يظن كنصر ينصر ، فذلك أنها قد أتت هنا على غير قياس كما أتى المسكن والمطلع بالكسر ، والفتح الذي هو القياس جائز فيهما جميعاً · قال الزمخشري في المفصل (وقد يدخل على بعضها ـ أي أسماء المكان ـ تاء التأنيث كالمزلة والمظنة) · فقال ابن يعيش في شرحه (وقد أنثوا هذه الأسماء كأنهم أرادوا البقعة فقالوا المزلة لموضع الزلل ، وكسروه لأن المضارع منه مكسور · وقالوا المظنة لموضع الظن ومألفه ، وهو مفتوح لأن من ظن يظن بالضم) وقال ابن الأثير في النهاية حول حديث (طلبت الدنيا من مظان حلالها) : (المظان جمع مظنة بكسر الظاء ، وهي موضع الشيء ، مفعلة من الظن بمعنى العلم · وكان القياس فيه فتح الظاء ، وانما كسرت لأجل الهاء ·· المعنى طلبتها من المواضع التي يُعلم فيها حلالها) فذهب الى أن أكثر ما جاء بالهاء ، أي التاء ، من أسماء المكان ، اتفق فيه الكسر ولو كان قياسه الفتح · وقد يتفق فيه الفتح وقياسه الكسر · فالمزلة بالكسر اسم مكان من زلّ يزلّ زللا ، وقد جاء فيه الفتح أيضاً · والمضلة اسم مكان من ضل يضل ضلالا ، وقد جاء بالكسر لمناسبة المضارع ، وصح فيه الفتح أيضاً ·

اما قول الدكتور جواد : (انهم اشتقوا المظنة من فعل معنوي ولكنهم استعملوها للاشياء المادية على الأصل) فغريب · ذلك أنه استظهر بقول الجوهري (مظنة الشيء موضعه ومألفه الذي يُظن كونه فيه ،والجمع المظان) · وليس في كلام الجوهري ما يشير الى أن المظنة قد خُصت بما هو مادي محسوس · فانظر الى ما رواه الجوهري من قول النابغة :

فان يك عامر قد قال جهلا فان مظنة الجهل الشباب

اذ جعل الشاعر الشباب موضعاً لما يغلب فيه الجهل · والجهل اسم معنى لا اسم ذات· وقال الزمخشري في الأساس : (وهو مظنـة للخير ، وهو من مظانه) · والخير اسم معنى لا ذات أيضاً · وقد مر بك ما جاء في الحديث(طلبت الدنيا مـن مظان حلالهـا) ، وليس الحلال اسم ذات ·

والخلاصة أن الفارق بيّن بين مفعلة الذي يبنى على اسم العين ، ويدل على مكان كثرته ، وهو بفتح العين أبداً ، وبين مفعلة الذي يبنى على المصدر أو فعله ، ويدل على مكان الحدث ، وهو بالفتح أو بالكسر · ولايمنع مفعلة الذي يدل على مكان الحدث أن يتضمن تكرار وقوع الحدث أو المبالغة فيه ·قال صاحب الكليات (٤١١) : (وقد تدخل على بعض أسماء المكـان تاء التأنيث ، امـا للمبالغة أو لارادة البقعة · وذلك مقصورعلى السماع ، نحو المظنة والمقبرة) ·

مفعلة الاسم : مفعلة اسم المصـدر

ويدخل في مفعلة الاسم ما لم يجر على الفعل من المصادر ، وهو ما أسموه اسم المصدر، ومن ذلك (المشورة) من الاشارة ، و(المثوبة) من الثواب ، فقد جاء في اللسان (وقال الليث: المشورة مفعلة اشتق من الاشارة ويقال مشورة)ومشورة هذه بضم الشـين وسكـون الواو ، ومشورة الأولى باسكان الشين وفتح الواو ·وقال صاحب المصباح : (واستشرته راجعته لأرى رأيه فيه فأشار عليّ بكذا: أراني ماعنده فيه المصلحة ، فكانت اشارة حسنة ، والاسم المشورة وفيها لغتان : سكون الشيء وفتـح الواو : والثانية بضم الشين وسكون الواو ، وزان معونة) · واذا كان بعض الأئمـة قد ذهب الى أن المشورة من شور الدابة أو شور العسل ، فانهم لم يقصدوا الى أنه مصدر لـ(شرت العسل أشوره شوراً ومشارة) ·

وقد ذكر صاحب المصباح (والاسم المشورة وفيها لغتان) ، ثم أردف : (وهي مـن شار الدابة اذا عرضها في المشوار · ويقال من شرت العسل ، وشبه حسن النصيحة بشرب العسل) · أقول لو كان المشورة مصدر شار لقيل (شار العسل شوراً ومشارة ومشورة)· قال صاحب المفردات (والمشورة استخـراج الرأي بمراجعة البعض الى البعض من قولهم شرت العسل أي اتخذته من موضعه واستخرجته منه) · فاذا كان المصدر من حيث لفظه ، هو الجاري على فعله كالافعال من أفعل ،والتفعيل من فعّل ، والانفعال من انفعل ، فان اسـم المصدر يخالفه في عدم جريانه على الفعـل الذي يجري عليه المصدر ·

هذا وقد فرق الشيخ ظاهر خيرالله الشويري في رسالته (المفعلة) بين المشورة بضم الشين والمشورة باسكانها ، فجعل الأول اسماً ،والثاني من مبالغة المصدر · وحقيقة الأمرأن كلا اللفظين اسم مصدر ، وقد جاءا بمعنى ،فالمشورة بالضم مفعلة بضم العين ، وقدنقلت حركتها الى ما قبلها بالاعلال ، أمـا المشورة باسكان الشين فهي مفعلة بفتح العين ، وقد جاء بالتصحيح ولم يعلّ · وسنبين علة عدم التصحيح فيه ·

أما المثوبة فهي اسم مصدر كالثواب • قال ابن الأثير في النهاية (يقال أثابه يثيبه اثابة ، والاسم الثواب) • وقال الجوهري :(والثواب جزاء الطاعة وكذلك المثوبة) • وقد جاءت بضم الثاء واسكان الواو على مفعلة بضم العين في الأصل ، كما جاء باسكان الثاء وفتح الواو على مفعلة بفتح العين • ففي التنزيل (لمثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون ـ البقرة/١٠٤) • قال الامام البيضاوي (وقرىء لمثوبة باسكان الثاء كمشورة)• هذا وقد تنزل المشورة أو المثوبة منزلة المصدر حيناً ، لكنهما اسمان للمصدر لعدم جريانهما على الفعل ، وهو ما يعنينا في هذا المقام •

مفعلة الاسم : اسم الموضع واسم الأداة

ومما جاء من مفعلة الاسم ، ما سمي به الموضع أو الأداة ، ولم يبن على الفعل • فقد جاء (المفياة) وليس هو مصدراً ، ولا اسم مكان ، وانما هو اسم لموضع التفيؤ كما ذكر الرضي ، اذ قال في شرح الشافية (١/١٨٣) : (والمشرقة والمفياة، من ذوات الزوائد، اذ هما موضعان للتشرق والتفيؤ) • وقال في موضع آخر (وكذا المشرقة اسم موضع خاص، لا لكل موضع يتشرق فيه من الأرض ، وكذا المقناة والمفياة) • وقد أتت المفياة بضم الياء، كما أتت بالفتح ، على ما حكاه الأزهري عن الليث ، فيما أورده ابن منظور في اللسان ، وكذلك المقناة •

وجاء (المضربة) بفتح الراء وكسرها لآلة الضرب وأداته على غير قياس • قالوا انها جعلت اسماً لهذا المسمى ، ولم يذهب بها مذهب الفعل • قال سيبويه في الكتاب (٢/ ٢٤٨) : (مضربة السيف جعلوه اسماً للحديدة • وبعض العرب يقول مضربة كما يقول مقبرة ومشربة ، فالكسر من مضربة كالضم من مقبرة) • وقال الرضي في شرح الشافية: (والظاهر هو أن مضربة السيف آلة الضرب،لا موضعه ، غيرت عما هو قياس بناء الآلة ، لكونها غير مذهوب بها مذهب الفعل) •

مفعلة الاسم : مفعلة السبب

يلحق بمفعلة الاسم مفعلة السبب ،**وهي المفعلة الدالة على افادة السبب أو الباعث على الأمر أو الداعي اليه** •وقد جاء في الحديث (الولد مجبنة مبخلة) • قال صاحب النهاية : (وهو مفعلة من البخل ومظنة له ، أي يحمل أبويه على البخل ، ويدعوهما اليه ، فيبخلان بالمال لأجله) •وجاء في كتاب النوادر لأبي مسحل الأعرابي (٣٦٤) : (من أقوال العرب : الولد مجبنة مبخلة ومحزنة) • وفي المخصص لابن سيده (١٦/١٧٤) : (أبو عبيد في الحديث : الولد مجبنة مجهلة مبخلة) • فما الحكم في مجبنة ومبخلة ومجهلة ومحزنة ؟ أتعتد مصادر قد أتت على مفعلة ؟ أقول الحق أنها مفعلة السبب ، وليست مفعلة المصادر • ذلك أنك لو أنزلت المصادر منزلتها في الحديث فقلت : الولد جبن وبخل وحزن ، أفكان هذا يغني مغناه ويؤدي مؤداه ، وأنت تقصد به ما بيناه من أن الولد يحمل على الجبن والبخل والحزن ، ويدعو اليها ويبعث عليها ، وليس هو الحزن والبخل والجبن ؟ فالمبخلة من (البخل) لا من (بخل) • فانظر الى ما جاء

في خزانة الأدب للبغدادي (٣٣٦/١) : (ومخبثة بفتح الميم من الخبث · يقال خبث الشيء خبثا من باب قرب ، خلاف طاب · والاسم الخباثة · ومفعلة صيغة سبب الفعل، والحامل عليه ، والداعي اليه ، كقوله-ص-الولد مجبنة مبخلة ، أي سبب يجمل والده جبانا ، لم يشهد الحروب ، ليربيه · ويجعله بخيلا يجمع المال ويتركه لولده من بعده · ومثله كثير في العربية · ولم يتكلم التصريف على هذه الصيغة · قال الخطيب التبريزي في شرح المعلقة : يقال طعام مطيبة للنفس ، ومخبثة لها ، وشراب مبولة) ·

جدوى التفريق بين مفعلة الفعل ومفعلة الاسم

رب معترض يقول : وما جدوى القول ان هذه مفعلة الفعل لأنها اتصلت به وبنيت عليه ، وان هذه مفعلة الاسم لأنها جاءت على خلاف ذلك · **أقول ان هذه القسمة تفيد في ايضاح دلالة المفعلة من جهة ، كما تفيد في الحكم بوجوب اعلال ما جاء منها معتل العين أو جواز تصحيحه ·**

ذلك أن العلماء قد اشترطوا للاعلال في أمثاله ، موازنة الفعل · واعتدوا (مفعلا) بالفتح من هذا القبيل، **لأنه على وزن(يفعَل)· وكذلك (مُفعل) بضم الميم فهو** على وزن (يُفعل) · ولهذا قالوا المقام والمقام بفتح الميم وضمها ، بالاعلال · وأصلها المقوم بفتح الميم والواو ، والمقوم بضم الميم وفتح الواو · وقد أعلا بنقل حركة المعتل الى الساكن الصحيح قبله ، وقلبه حرفا يجانس هذه الحركة · ونظير ذلك (المقامة والمقامة) بفتح الميم الأولى وضمها ·

وأما المفعل بفتح الميم وكسر العين ، فقد أعل كما أعلّ (يفعل) بكسر العين ، كقولك المسير والمعيشة ، وكذلك **المفعل بضم العين كيفعل بضمها** ، وهكذا ·

على انهم لم يروا مفعلا بكسر الميم وفتح العين موازنا للفعل ، لأن أصله مفعال ، وهذا غير موازن للفعل · لذلك قالوا مخيط بكسر الميم وفتح الياء ومخياط بكسر الميم ، بالتصحيح فيهما · وكذلك لو لحقت بهما التاء · وانظر الى ما قاله سيبويه في الكتاب (٣٦٤/٢) : (وتجري مفعل بفتح الميم والعين مجرى يفعل فيهما ، فتعتل كما اعتل فعلهما الذي هو على مثالها ·· كما قالوا مخافة فأجروها مجرى يخاف ويهاب ·· وذلك قولهم مقام ومقال ومثابة ومنارة ·· وكذلك مفعل بفتح الميم وكسر العين ، يجري مجرى يفعل بكسر العين · وذلك قولك المبيض والمسير · وكذلك قولك مفعلة بفتح الميم وضم العين، يجري مجرى يفعل بضم العين ، وذلك المعونة والمشورة والمثوبة · يدلك على أنها ليست بمفعولة أن المصدر لايكون مفعولة **وأما مفعُلة بفتح الميم وضم العين من بنات الياء فانما يجيء على مثال مفعلة بكسر العين** ·· فمعيشة يصلح أن تكون مفعُلة بضم العين ومفعِلة بكسرها · وأما مُفعَل منهما بضم الميم وفتح العين فهو على يُفعل بضم الياء وفتح العين ، وذلك قولهم مقام ومباع بضم الميم فيهما ··) ·

وقد خرج عن الأصل فلم يعلّ كثير من الألفاظ على هذه الزنة · قال الرضي في شرح الشافية (١٠٤/٣) : (**وقد شذ مما وجب اعلاله قياسا : المشورة والمصيدة** ، بفتح الميم

وحرف العلة فيهما وسكون ما بينهما ،وقولهم **الفكاهة مقودة ، بفتح الميم والواو وسكون القاف ، الى الأذى**) • فهل ثمة تفسير لما حُمل على الشذوذ في هذا الباب ؟

المفعلة واعلال عينها

قال المبرّد فيما حكاه الرضي في شرح الشافية (٣/١٠٥) : (**المزيد فيه الموازن للفعل انما يعلّ اذا أفاد معنى الفعل كالمقام بفتح الميم فانه موضع** يقام فيه ، وكذا المُقام بضم الميم ، موضع يفعل فيه الاقامة) • **فالمبرّد قد أضاف الى شرط موازنة الفعل في وجوب الاعلال ، أن يتصل (مفعل) بالفعل ويشتق منه ويفيد معناه** • فقد اعتد الرضي (مدين ومريم) شاذين لأنهما لم يُعلا ، واعتدهما المبرد على القياس لأنهما لم يتصلا بالفعل فيشتقا منه ويفيدا معناه • قال الأستاذ أحمد الحملاوي في (شذا العرف في فن الصرف) : (وأما مدين ومريم فشاذان ، والقياس مدان ومرام ، وعند المبرد لا شذوذ لأنه يشترط في مفعل أن يكون من الأسماء المتصلة بالأفعال) • وسترى أن ما حمله الرضي على الشذوذ ك (المشورة والمصيدة والمقودة) باسكان الشين والصاد والقاف ، ليس من الألفاظ المتصلة بالأفعال، ولذا كان فيها التصحيح وقد أشار الرضي نفسه الى شرط الاتصال بالفعل هذا فقال في شرح الشافية (١/١٧٠) : (**والأسماء المتصلة بالأفعال تابعة لها في الاعلال**) • **فكل ما اتصل من (مفعلة) بالفعل كالمصدر واسم المكان فافاد معناه وجب فيه الاعلال** ، كما وجب في فعله ، **وكل ما لم يبن على الفعل ليؤدي معناه لم يجب فيه الاعلال فجاز فيه التصحيح** • ولكن ما مفعله التي لا تتصل بالفعل فيجوز فيها التصحيح ؟

المفعلة وتصحيح عينها

يجوز تصحيح العين في مفعلة المعتلة العين اذا كانت مفعلة الأعيان التي تدل على كثرة الشيء في المكان ، ومفعلة الاسم التي خصت بمسمى فلم تجر على فعل ، ومفعلة السبب الدالة على افادة السبب أو الباعث على الأمر أو الداعي اليه • فاذا كان شرط وجوب الاعلال فيما اعتلت عينه من مفعلة أن يتصل بالفعل ويُبنى عليه كالمصدر واسم المكان واسم الزمان ليعل اعلاله ، فان ما كان من مفعلة على خلاف ذلك كمفعلة الأعيان ومفعلة الاسم ومفعلة السبب ، لم يجب فيه الاعلال لفوات شرطه ، فجاز فيه التصحيح •

مفعلة الأعيان بين التصحيح والاعلال

تبين بالاستقراء أن ما جاء معتل العين من (مفعلة) الأعيان ، قد أعلّ حينا وصحح حينا آخر • فقد قالوا مما أعلوه (متانة ومخاخة ومتاتة) للمكان الذي يكثر فيه التين والخوخ والتوت • وقالوا مما صححوه (مثورة)بفتح الواو للمكان الذي يكثر فيه الثور • وهم لم يتجنبوا اللبس فيما أوردوه فعلا ، فقد حكوا (مجازة) للمكان الذي يكثر فيه الجوز ، والمجازة اسم مكان لحقت به التاء من (جاز) **أيضا • وكان ما أعل من مفعلة الأعيان كان على توهم أنه اسم مكان متصل بالفعل** •قال صاحب اللسان (وأرض ملازة فيها أشجار اللوز) و (أرض مجازة فيها أشجار الجوز)، ونظيره كثير •

وقد استبعد الشيخ ظاهر خيرالله الشويري صاحب رسالة (المفعلة) المتانة للارض

التي يكثر فيها التين ، وجعل الصواب(المتينة) بفتح الياء ، على التصحيح قال (وقول بعضهم في المتينة متانة ذهول) ٠ اقول قدحكت الأمهات المتانة كما حكت الملازةوالمجازة، ولا يجوز حمل ذلك كله على الذهول ٠ويؤيدما ذهبنا اليه أنه اذا كان الاتصال بالفعل شرطاً لوجوب الاعلال، فان فواته في مثل المتانةوالملازة والمجازة يتيح التصحيح ولا يمنع الاعلال ، وقد رأيت أن الاستقراء يشهد بهذاويدعمه ٠

هذا ولا شك أن الأليق والأجدربمفعلةالأعيان هذه اذا اعتلت بها العين أن تصحح لتدل على أصل مبناها فتقول (ملوزةومجوزةومتينة) باسكان اللام والجيم والتاء ،للمكان الذي يكثر فيها اللوز والجوز والتين ، كماقالوا (مثورة) للمكان الذي يكثر فيه الثور، وهو أنفى للبس وأدل على الأصل ٠ فلو قيل(أرض مفالة) بالاعلال أشكل المقصود منه٠ فاذا قلت أرض مفولة باسكان الفاء أو أرضمفيلة باسكان الفاء أيضا ، على التصحيح ، علمت أن الأول من الفول ، والثاني منالفيل،دون لبس ٠

مفعلة السبب والتصحيح

وقد جاء من مفعلة السبب (مقودة ومبولة ومنومة ومطيبة) باسكان القاف والباء والنون والطاء وفتح ما بعدها ، فكانت علىالتصحيح٠ وعلةذلك أنها لم تبن علىالأفعال، **فقد قصد بها ما يبعث على (القود والبولوالنوم والطيب) فهي مشتقة من هذه ، لامن الفعل** ٠ ولكن هل جاء من مفعلة السبب ماأعلت عينه ؟

أقول جاء مقودة في قولهم (الفكاهةمقودة الى الأذى) فكانت على التصحيح لأنها مفعلة السبب ، فاذا أعلت أصبحت (مقادة)٠وجاء (منومة) في قولهم (كثرة الأكلمنومة) فكانت على التصحيح لأنها مفعلة السبب ٠فاذا أعلت أصبحت (منامة) ٠ والمنامة في الأصل اسممكان لحقت به التاء ، ثم استعيرلثوب النوم ٠ قال الجوهري في الصحاح (المنامة ثوب ينام فيه ، وهو القطيفة ٠وربماسموا الدكان منامة) ٠ وفي حديث علي عليه السلام : (دخل رسول الله ﷺ وأنا علىالمنامة)قال صاحب النهاية (هي ها هنا الدكان التي ينام عليها ٠ وفي غير هذا القطيفة ، والميمالأولى زائدة) ٠ **فالمنامة اذن للموضع الذي ينام فيه أو عليه، ثم جعلتللثوبالذيينامفيه**وقياس اسم المكان أن يعل اعلال الفعل لأنه مبني عليه ٠ فالمتيهة للمكان الذي يتاه فيه ،والمحارة للمكان الذي يحار فيه ، والمخاضة للذي يخاض فيه ، وقد جاءت على الاعلالجميعاً ، خلافاً لمفعلة السبب ٠ ومن ثم كان الأصل في هذه التصحيح دون الاعلال ٠

مفعلة الاسم والتصحيح

ومما جاء على مفعلة بالتصحيح : المفياة، وليس هو مصدراً ولا اسم مكان ، وانما هو اسم خاص لموضع التفيؤ ، كما ذكرالرضي٠فقد قال في شرح الشافية (١٨٣/١) : (والمشرقة والمقيأة من ذوات الزوائد ، اذ هماموضعان للتشرق والتفيؤ فيشذان عن هذا الوجه أيضاً ٠ ولهذا لم تعل المفيأة ، أو لأنهلم يذهب بها مذهب الفعل كما يجيء) ٠وقال في موضع آخر : (وكذا المشرقة اسم موضعخاص ، لا لكل موضع يتشرقفيه من الأرض٠

وكذا المقناة والمقياة) • وختم كلامه في هذاالباب فقال : (**لكن كل ما ثبت اختصاصه ببعض الأشياء ، دون بعض ، وخروجه عنطريقة الفعل ، فهو العذر في خروجه عن القياس ، كما ذكرنا**) • وفي الاصلاح لابنالسكيت أن المشرقة بفتح الراء وضمها وأضاف الفراء الكسر ، وأن المقناة بفتح النون وضمها كالمقياة • أقول وكذا الحكم فيما قال الرضي بشذوذه لأنه جاء على التصحيح ، فالعذر فيه أنه ليس على طريقة الفعل ليعل اعلاله • قال الرضيّ في شرح الشافية (١٠٤/٣) : (وقد شذ مما وجب اعلاله قياساً ، المشورة والمصيدة بفتح الميم ،وقولهمالفكاهة مقودةالى الأذى) • ف(المشورة) باسكان الشين اسم وليست مصدراً ، وكذلك(المثوبة) باسكان الثاء ، وهما اسمان لم يجريا على الفعل • وقد جاء في شرح درة الغواص لشهاب الدين الخفاجي (قال ابن بري أصل مثوبة بفتح فضم ، مثوبة بفتح فسكونفضم ، على وزن مفعلة بضم العين ، وقدقرأ بها مجاهد • وضم الشين والثاء فيهما ـ أيفي المشورة والمثوبة ـ هو القياس • وقدحكى أهل اللغة فيهما الاسكان أيضاً تنبيهاً على أصله وان شذ ، وبهما نطقت العرب ، وقد قرىء به •• وفي الدر المصون : المثوبة فيهاقولان أحدهما على وزن مفعولة وأصلها مثووبة •• وهو من المصادر التي جاءت علىوزن مفعول •• والثاني أنها مفعلة بضم الواو ، نقلت ضمتها لما قبلها •• ويقالمثوبة بسكون الثاء وفتح الواو ، وكان من حقها الاعلال وأن يقال مثابة كمقامة ، الا أنهمصححوها كما صححوا الاعلال •• وقيل مثوبة كمشورة) •

وخلاصة الأمر أن الحريري صاحبدرةالغواص أنكر المشورة باسكان الشين وفتح الواو والراء ، فجاء رد الخفاجي فأثبتالمشورة بفتح الواو والمشورة باسكانها ، والمثوبة بفتح الواو والمثوبة باسكانها • وقداعتد ابن بري أن الأصل فيهما هو مفعلةبضم العين أي مثوبة ومشورة باسكان الثاء والشينوضم الواو ، فاستثقل الضم على الواو ونقل الى ما قبل وأسكنت الواو • فضم الثاءوالشينهو القياس ، واسكانهما هو الشذوذ • على أن المثوبة المضمومة الثاء ووزنها مفعلة بضمالعين ، خرّجت على زنة أخرى هي مفعولة وقيل انها بهذا التخريج مصدر وقد أنكرهسيبويه كما رأيت • وأكثر الأئمة أنها اسم على مفعلة بضم العين ، أما مثوبة باسكان الثاء وفتح الواو ، وقد جاءت على التصحيح ولم تعل ، فانها اسم لا محالة •

المفعلة بين الاعلال والتصحيح

تبين مماتقدم جميعاً أن الأصل في مفعلةالمعتلة العين هو الاعلال ، كمشورةومثوبةبضم الشين والثاء فيهما ، على مفعلة بضم العين،أو مثابة ومشارة بفتحهما ، على مفعلةبفتح العين • وقد أعل الأول بنقل حركة الواو الىما قبلها ، وأعل الثاني بنقل حركة الواو ثم قلبها ألفاً لتجانس الفتح قبلها •

أما ما أتوا به من مفعلة بفتح العين علىغير الاعلال كمشورة ومثوبة باسكان الشين والثاء فيهما **فقد خرجوا به عن بابه ،ونبهوابذلك على أصله • وهذا الذي ابقوه على التصحيح تنبيهاً على أصله هو ما لم يتصلبالفعل** كالمشورة والمثوبةباسكان الشين والثاء

وكالمطيبة والمبولة والمقودة باسكان الطاء والباء والقاف ، وهي من مفعلة السبب ، وكالمثورة باسكان الثاء من الثور ، وهي من مفعلة الأعيان ، وكالمفياة من مفعلة الاسم · أما ما جرى من مفعلة على الفعل كالمصادر وأسماء المكان والزمان فلا بد فيهما من الاعلال·

العدول بمفعلة عن الاعلال الى التصحيح

قلنا ان العدول بمفعلة المعتلة العين من الاعلال الى التصحيح مرده الى بناء مفعلة · فاذا بنيت على اسم جاز فيها التصحيح ،واذا بنيت على فعل فلا مناص فيها من الاعلال ·

وذهب الشيخ ظاهر خير الله الشويري في(رسالة المفعلة) الى أن المشورة باسكان الشين قد أتت على التصحيح (دفعاً للالتباس بالمشارة) ، وانها مصدر أريد به المبالغة · أقول لو كانت المشورة باسكان الشين مصدراً لوجب فيها الاعلال لا محالة لاتصالها بالفعل·

ولم أر من نص على أنها مصدر البتة ·وهم لم يراعوا في مسألة الاعلال بمفعلة الامتناع عن اللبس · فقد أوردوا المجازة للمكان الذي يكثر فيه الجوز بالاعلال كالملازة للمكان الذي يكثر فيه اللوز ، ولم يخشوا اللبس بين المجازة هذه والمجازة اسم المكان من جاز ، وقد لحقت به التاء · قال الزمخشري (وأرض مجازة كثيرة الجوز) ، وقال في موضع آخر وهو مجاز القوم ومجازتهم وعبرنا مجازة النهر ، وهي الجسر) بل هذه هي المشارة التي مثل بها الشيخ ظاهر الشويري · فالمشارة هي الأرض التي تُجتنى أي تُزرع ، فهي اسم مكان لحقت به التاء، والمشارة مصدر من قولك شرت العسل شوراً ومشاراً ومشارة اذا اجتنيته · فقد جاء (المشارة) اسم المكان والمصدر بالاعلال على القياس ، ولم يصححوا واحداً منهما لمنع اللبس بينهما · ومن ثم كان الأصل في مفعلة المعتلة العين أن تعل · وقد أوجبوا ذلك فيما اتصل منها بالفعل كالمصدر واسم المكان والزمان ، ولم يوجبوه فيما لم يتصل منها بالفعل كالمشورة والمثوبة والمطيبة والمقودة والمنومة باسكان الفاء فيها ، وفتح ما بعدها ، وقد جاءت مصححة · فالمثوبة باسكان الثاء مصححة لبنائها على اسم · فاذا أعلت كانت (المثابة) والمثابة اسم مكان لحقت به التاء فهو من ثاب اذا رجع · قال صاحب المصباح (وثاب يثوب ثوباً وثؤوباً اذا رجع·وقد قيل للمكان الذي يرجع اليه الناس مثابة) وقال صاحب النهاية (المثابات جمع مثابة ،وهي المنزل لأن أهله يثوبون اليه : يرجعون· ومنه قوله تعالى : واذا جعلنا البيت مثابة للناس أي مرجعاً ومجمعاً) أما المثوبة بضم الثاء فقد أتت بالاعلال أيضاً لكنها على مفعلة بضم العين ·

المَصيَدَة باسكان الصاد وفتح الياء

جاء في الصحاح (المصيد والمصيدة) بكسر فسكون ففتح ، فيكون على مفعل ومفعلة بكسر الميم وفتح العين · وما كان على هذه الزنة فقياسه التصحيح · وقد جاء (المصيدة) بفتح فكسر كالمعيشة ، وهو على الاعلال البتة لأنه على مفعلة بكسر العين · وأما المصيدة باسكان الصاد وفتح الياء فقد جاءت على التصحيح كما ذكر الرضي ، ولكن ما سر

تصحيحها خلافا للاصل ؟ **المصيدة باسكان الصاد وفتح الياء ليست موضعا** • لأن الموضع يصاغ من صاد يصيد على مفعل بكسر العين فيكون المصيد والمصيدة بكسر الصاد • وهو ليس من المصادر أيضاً لأن المصدر منه على مفعل بفتح العين أي المصاد بالاعلال • قال ابن السكيت في اصلاح المنطق (٢٤٧) : (واذا كان الفعل من ذوات الثلاثة من نحو كال يكيل وأشباهه فان الاسم منه ـ أي اسم المكان أو الزمان ـ مكسور ، والمصدر مفتوح • ومن ذلك مال يميل مميلا وممالا ، يذهب بالكسر الى الأسماء وبالفتح الى المصدر • ولو فتحتهما جميعاً أو كسرتهما في المصدر والاسم لجاز • تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب والمسار والمسير) •

فالمصيدة باسكان الصاد وفتح الياء ليست مصدراً ، ولو كانت كذلك لأعلت كالمعاش والمعاب والمسار على الأصل فما هي اذاً ؟

قال صاحب اللسان : (المصيدة بفتح فكسر ، والمصيدة بكسر فسكون ففتح ، والمصيدة بفتح فسكون ففتح ، كله : التي يصاد بها • وهي من بنات الياء المعتلة ، وجمعها مصايد) **فتبين بهذا أن المصيدة باسكان الصاد وفتح الياء ، اسم جُعل لما يصاد به** ، وجاء المصيد باسكان الصاد وفتح الياء أيضاً بالتذكير ، وقد صيغا على التصحيح ولم يجريا على الفعل • ولو جريا على الفعل واشتقا اشتقاق اسم الآلة لكانا على المصيدة والمصيد بكسر فسكون ففتح ، فجاءا على التصحيح أيضا ، لأن زنة اسم الآلة لا تعل • **فسر التصحيح في المصيدة بفتح فسكون بناؤها على الاسم وعدم جريانها على الفعل** • ولو أعلت لقيل المصادة •

واذا كان المصيدة بفتح الياء قد أتت شاذة من حيث خروجها عن الاعلال ، وقد قال الرضي بشذوذها ، فانها مقيسة لفوات ما يوجب الاعلال وهو الاتصال بالفعل •

ما عدل به عن الاعلال عامة

نحا الشيخ ظاهر خيرالله الى ما نحونا اليه عامة ، ولو تباين ما خلص اليه وما اعتمدناه • وهو لم يعوّل على ما قاله الأئمة في هذا الباب أو يستظهر بما نصوا عليه • قال الشيخ في رسالته : (جاء ماء مسوَدة ، والمأيمة والمشيخة والمضيعة دون اعلال • وذلك لأن المشتقات الجوفاء ما كان منها مبنياً من فعل على المعنى المصدري يعلّ بحسب القواعد • وما كان منها مبنياً من اسم غير مصدر لافادة معنى آخر مع افادة المصدر لا يعل • ولذلك يعلّ أراحه يريحه ، واستجابه يستجيبه ، لأنهما من الراحة والاجابة ، ولا يعل أروح اللحم مثلا يُروِح ، واستجوبه يستجوبه لأنهما من الرائحة والجواب • ومن ثم لم يعل المَسودَة لأنها مبنية من السواد بضم السين وهو داء للغنم • والمأيمة من الأيم ، والمشيخة من الشيخ ، والمضيعة بفتح الياء من الضيعة بفتح فسكون ، وأما من الضياع فهي مضيعة بفتح فكسر • يقال تركه بدار مضيعة بفتح فكسر ، وأصلها مضيعة بكسر الياء فأعلت بالنقل • **ومن ثم اذا بنيت المفعلة من الثوم والفول والنيل والتين ، يقال فيها : مثومة ومفولة**

ومنيلة ومتينة ، بفتح فسكون ، وقول بعضهم متانة عن عدم تحقيق) ٠ وان لنا في شرح ما قاله الشيخ والتعليق عليه ما يلي :

الأول : ان شرط الاتصال بالفعل في (مفعلة) انما جعل لما يجب فيه الاعلال ، فاذا تخلف هذا الشرط ، جاز التصحيح ولم يجب ، كما بينا فيما تقدم نصاً وشاهداً ٠ فما سُمع من مفعلة المعتلة العين بالاعلال ك(متانة ومتاتة ومجازة وملازة) ، وهي من التين والتوت والجوز واللوز ، يُتقبل ويعمل به ، ولو كان المختار هو التصحيح ٠

الثاني : أن (المأيمة) بفتح فسكون ففتح ، من مفعلة السبب ٠ ففي الأساس (الحرب مأيمة ميتمة) أي تؤول بالنساء الى أن يصبحن أيامى ، والأولاد يتامى ٠ وقد أشار الشيخ الى هذا في موضع آخر ٠ وفي المخصص لابن سيده (١٦/١٧٤) : (أبوعبيد: في الحديث الولد مجبنة مجهلة مبخلة ٠ والحرب مأيمة وميتمة) أي يقتل فيها الرجال فتئيم النساء ، ويُتيم الأولاد ٠

الثالث : جاء في القاموس والصحاح أن المشيخة باسكان الشين من جموع الشيخ ٠ وفي المصباح (والمشيخة اسم جمع للشيخ وجمعها مشايخ) ٠ وقد ورد في الأساس والقاموس بالاعلال بكسر الشين ، وبالتصحيح باسكانها ٠ فالمشيخة بفتح الياء مفعلة جاءت على التصحيح فما سر تصحيحها ؟

قال الشيخ في موضع آخر (وقد استفيد من صنيع القاموس أنه يصح في المشيخة اعتباران : كونها من مفعلة السبب ، أي الفعل أو الصفة التي توصل الى الشيخية ، فتكون بفتح العين ، وكونها من مفعلة التأثر والانفعال كما يجيء فتكون بكسر العين) ٠ فهو قد علل تصحيح المشيخة المفتوحة الياء بأنها مفعلة السبب ٠ أقول لو صح هذا لقيل مثلا (المصائب مشيخة) أي تؤول بصاحبها الى الشيخوخة ، كما قيل (كثرة الأكل منومة) بفتح الواو ، أي تؤول بالآكل الى النوم وتحمل عليه ٠ ولم يسمع المشيخة بهذا المعنى ٠ وانما قيل (هم مشيخة) أي شيوخ فأين هذا المعنى من ذاك ٠ فعلة تصحيح المشيخة بفتح الياء أنها اسم لم يبن على فعل كمصدر أو اسم مكان ، وكل اسم على هذا جاز فيه التصحيح ٠

أما تخريج قولهم (هم مشيخة) وليست مشيخة من الجموع في الأصل ، فقد يكون (هم أهل مشيخة) والحذف ها هنا مجاز ٠ فالمشيخة اسم من الشيخوخة ٠ وأما قولهم (هم ميتمة) والميتمة كما مر مفعلة للسبب ، فيمكن أن يكون مجازاً أيضاً ، لذكر السبب وهو الميتمة وارادة المسبب ، بفتح الباء المشددة الأولى ، وهو (الأيتام) ، كما في قولك : رعينا غيثاً : أي نباتاً سببه الغيث ٠

الرابع : قول الشيخ : (ولا يُعل أروح اللحم يُروِح ، واستجوبه يستوجبه، لأنهما من الراحة والاجابة) ، لا يمكن أن يجري على اطلاقه ٠ **وعندي أن كل ما صحح فقد أريد به الدلالة على اسم يتصل به ٠ فاسودت المرأة بمعنى ولدت غلاما أسود لوحظ فيه سواد الولد فاتصل به** ، وأخوصت النخلة من الخوص بضم الخاء وهو ورق النخل ، وأشوكت النخلة

من الشوك ، وأحول الغلام اذا أتى عليه الحول بفتح الحاء ، **وأعوه القوم بفتح الواو اذا أصابت ماشيتهم عاهة** وأغيمت السماء بفتح الياء اذا غشيها الغيم ، وأغيل فلان ولده بفتح الياء من الغيل بفتح الغين • **على انه قيل أعاه بالاعلال بمعنى أعوه ،واغام بمعنى أغيم وأغال بمعنى أغيل وأساد بمعنى أسود •**

الخامس : ماء مسودة بفتح فسكون ففتح هو مفعلة للسبب ، أي يؤول بصاحبه الى السواد بضم السين ، والسواد اسم الداء • والكلام في هذا واضح • أما المضيعة باسكان الضاد وفتح الياء فقد جعلها الشيخ من الضيعة ، على حين جعل المضيعة بكسر الضاد وسكون الياء من الضياع • ومذهبه في هذا غريب • ذلك أن الضيعة والضياع سيان ففي اللسان (والضيعة في الأصل المرة من الضياع ، والضيعة والضياع : الاهمال) • والضاد فيها جميعاً بالفتح • وفي اللسان أيضاً (ضاع الشيء ضيعة وضياعاً) • فما الفرق اذاً بين (المضيعة) بكسر الضاد ، و (المضيعة) باسكان الضاد وفتح الياء ؟ الذي **عليه الأمهات أن المضيعة بالكسر مفعلة من الضياع، أي أنها اسم منه • ولذا قيل** (هو بدار مضيعة) بكسر الضاد أي بدار ضياع ، كما ذكر التاج وقد اعتقد الأستاذ عبدالرحمن تاج ، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة (المضيعة) بكسر الضاد اسم مكان لحقت به التاء ، كما جاء في مجلة المجمع القاهري للدورة الثالثة والثلاثين • وعندي أن قولهم (بدار مضيعة) بكسر الضاد ، يمنع أن يكون مضيعة هذه اسم مكان • وقد فسر التاج (دار مضيعة) بـ (دار ضياع) وقال صاحب النهاية (مضيعة : مفعلة من الضياع) • وقد قيل (تركهم بضيعة بفتح الضاد ، ومضيعة ، بكسر الضاد) كما أورده المرزوقي في شرح الحماسة (٧٥) • فيكون الباء للظرفية المجازية ، والضيعة اسم معنى كالضياع ، وقد عطف المضيعة بكسر الضاد عليها فلم يبق في المضيعة هذه محل لاسم مكان • **أما المضيعة باسكان الضاد وفتح الياء ، فهو مفعلة للسبب ،** كما يتبين من قولهم (بلدكم منساة العلم ومضيعة العالم)على ما جاء في الأساس • ومعناه أن بلدكم يؤول بالعلم الى النسيان ، وبالعالم الى الضياع ، أو هو يدعو الى ذلك ويبعث عليه فيكون سبباً له •

على أنه جاء في التاج (ويقال هو بدار مضيعة كمعيشة ، وعليه اقتصر الجوهري ، ومضيعة مثل مهلكة ، أي بدار ضياع ، مفعلة من الضياع ، وهو الاطراح والهوان) • ويدل هذا أن من الأئمة من جعل (المضيعة) بكسر الضاد و (والمضيعة) باسكانها ، سواء فعطف الأخيرة على الأولى ، خلافاً للجوهري ، فقد جاء في اللسان (وتركهم بضيعة ومضيعة بكسر الضاد ، ومضيعة باسكان الضاد) •

والأرجح عندي أن (المضيعة) باسكان الضاد مفعلة للسبب • واذا كان قد جاء عطفها على المضيعة بكسر الضاد في حكاية ،فانه لم يجيء في حكاية الجوهري ،والجوهري كما يقول ابن بري : أنحى اللغويين •**وليس يمتنع على كل حال أن تأتي (المضيعة) بالاسكان على حالين في الأصل** • فقد جاء (المأدبة) بفتح الدال بمعنى الطعام أو الدعوة، لكنه فسر في حديث (ان القرآن مأدبة الله فتعلموا مأدبته ما استطعتم) بأنها مفعلة من الأدب • قال المرتضى في أماليه (١/٧٥٤):(وقال غيره : المأدبة بفتح الدال مفعلة من

الأدب ، ومعناه أن الله تعالى أنزل القرآن أدباً للخلق وتقويماً لهم) · أي أنه أنزل القرآن من أجل تأديبهم وتقويمهم · وفي الكامل للمبرد (٢/٧٣) اشارة الى جواز هذا التخريج اذ قال (وكلاهما في العربية جائز ·)

مجمع اللغة العربية القاهري ومفعلة

ومما يجدر بنا ذكره والتنبيه عليه أن مجمع اللغة العربية القاهري ، قد أقر قياس مفعلة الأعيان ، ولم يكشف عن رأيه في معتل العين منها ، هل يجري فيه الاعلال ، كما يجري فيما اتصل بالفعل من مصدر أو اسم مكان أو زمان · وقد تنبه لهذا الأستاذ عباس حسن عضو المجمع فقال : المجمع لم يبن رأيه في ذلك فكان قراره :

(القاعدة في صوغ مفعلة مما وسطه حرف علة ، هي الاعلال فيقال في مثل توت وخوخ وتين : متانة ومخاخة ومتاتة · لكن وردت ألفاظ كثيرة بالتصحيح لا الاعلال مثل مثوبة ومشورة ومصيدة ومقودة ومبولة ، بفتح الواو واسكان ما قبلها · ويرى النحاة أن الاحتفاظ بالأصل يلجأ اليه أحياناً · ولا شك أن بقاء الكلمة من غير اعلال أبين في الدلالة على المعنى · والاعلال في هذا الباب غير مستحكم · وقد نقل عن أبي زيد النحوي اجازة التصحيح في أفعل واستفعل ·· واذا أجيز التصحيح في الأفعال ، فالاجازة في الأسماء مقبولة ، لأن الاسماء في هذا الباب محمولة على الأفعال)· **وانت ترى انك اذا حاولت الاعتماد على هذا القرار المتردد فاتك الانتهاء منه الى يقين · فكلّ جائز ، ولا تمييز بين مفعلة وأخرى ·** قال الأستاذ عباس حسن : (واني ألحظ في هذا القرار غموضاً وتعارضاً يتطلب التجلية والتوفيق · والقرار ينص على أن القاعدة هي الاعلال ، لكنه يعود بعد ذلك فيقول : وردت ألفاظ كثيرة في اللغة بالتصحيح لا بالاعلال ، فما مراد الكثرة ؟ وما المراد من قول التقرير اذا أجيز التصحيح في الأفعال ، فالاجازة في الأسماء مقبولة : فهل اطرد التصحيح في الأفعال حتى يحمل عليه الأسماء فيه ···) وينتهي الأستاذ حسن الى القول : (ويدور بخلدي أن القرار لو اقتصر على سرد القاعدة التي جاءت في صدره وزاد عليها اباحة التصحيح في حالة واحدة ، وهي أن يخفى معنى الكلمة بالاعلال أو يلتبس بغيره · ولا نجاة من الخفاء واللبس ، الا بالتصحيح · لو فعل هذا لكان سليماً من الغموض ، بعيداً من التعارض ، مسايراً بعض المذاهب اللغوية) فما الرأي في هذا كله ؟

اقول لا وجه لما جاء في قرار المجمع من اطلاق اجازة التصحيح في كل ما اعتلت عينه من مفعلة ، وكسر قاعدة انتظمت صياغة ما لا يحصى من الألفاظ بالاعلال · بل لا وجه لاعتماد قول من أباح التصحيح في أفعل واستفعل ، واغفال ما يضبط صوغ ما لا يعد ولا يحصى من الأفعال · **ولو أجيز افساد قاعدة بما شذ عنها لأبطلت القواعد جميعا · ولم يعدل الأئمة عن الاعلال الى التصحيح ، الا عللوه فكان ذلك ارساء للاصل وتوكيداً للقاعدة ·** فانظر الى ما جاء في كتاب التصريف لابن جني: (وما صح من ذلك لأنه في معنى ما تجب صحته قولهم عوِر وحوِلَ ، صح لأنه في معنى أعور وأحول · وكذلك صَيِدَ البعير يصح لأنه في معنى أصيد · وكذلك اعتونوا واعتوروا واهتوشوا واجتوروا ، لأنه في معنى ما لا بد من صحته

لسكـون ما قبلـه ، وهو تعاونـوا وتعاورواوتهاوشوا وتجاوروا ، **فجعل التصحيح امارة للمعنى)** ٠

وعندي أن ما جاء فيه التصحيح قد أتوا به كذلك لأمر انتووه ٠ ذلك أن كل ما صحح قد أريدبه الدلالة على اسم يتصل به ، كمارأيت ٠ فقد جاء التصحيح مثلا فيما يبنى من استفعل على الاسم خاصة كاستتيست الشاة واستنوق الجمل واستفيـل ٠ قال الرضي (وأبو زيد جوّز التصحيح في باب الافعال والاستفعـال مطلقاً قياساً ، اذا لم يكن لهما فعل ثلاثي) ٠ كما جاء التصحيح في استفعل وأفعل اذا أريد بهما الاسم لتأكيد معناه ، كاستحوذ من الحوذ أو الاحواذ ، واستصوب من الصوب أوالصواب واستجوب من الجواب ٠٠ ونظير ذلك أغيل من الفيل ، وأغيم من الغيم ، وأعوه مـن العاهة ، وأقول من القول ، وأخوص وأشوك ٠ وجاء في كتاب الصرف للامام بدر الدين محمود بن أحمد العيني المتوفى (٨٥٥ هـ) :(وقوله لا يعل مثل ما أقوله لأنه تعجب ، وهو شبـه الأسماء في عدم تصرفه ، يعني لا يتصرف لفظ التعجب الى المضارع والأمر والنهي ، فلماشابه الاسم صححت واوه وياؤه ، كما صححت واو دلو وياء ظبي ٠ ولا يعل أيضاً قولك أغيلت المرأة اذا أرضعت ولدهـا في حال حملهـا ، واستحوذ أي استولى وغلب ، وكذلك استصوب، أي وجد الشيء صواباً ، واستروح أي وجد الرائحة والراحة، وأطيب أي جعلت الشيء طيباً، **وذلك حتى يدللن على الأصل ٠٠)** ٠

أما تعليق اجازة التصحيح على خوف اللبس ، كما ذهب اليه الأستاذ عباس حسن، فلا مسـاغ لقبوله على اطلاقه ، بلا حد ولا ضابط ، في كل مفعلة ٠

والراي عندي أن يكون الأصل عامة هو الاعلال في كل ما بني من مفعلة على الفعل ، اذا كان معتل العين ، كمصدر او اسم مكان اوزمان، كما قرر النحاة، ودل عليه الاستقراء٠ وأن يجاز التصحيح فيما جاء على خلافه غـير متصل بالفعل ، لأن الاعلال ليس شرطاً فيه، كما رايت ٠ ثم يوجب التصحيـح في هـذاوحده ، كلما خيف اللبس ، وفي هذا بيان ٠

□ ■ □

حبابة
جارية يزيد بن عبد الملك

سكينة الشهابي

للمغنية « حبابة » ترجمة وافية في تاريخ دمشق استقى مادتها الحافظ ابن عساكر من سبعة مصادر أهمها :

طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي
مصارع العشاق للسراج
المؤتلف والمختلف للدار قطني
اعتلال القلوب في أحاديث المحبة والمحبين لأبي بكر الخرائطي
الاماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني صاحب الأغاني

وعلى الرغم من أن أخبار هذه الجارية معروفة ، وذكرها منتشر فانني فضلت تقديمها للقراء ، لأن أهم الكتب التي استقى منها الحافظ ترجمتها ليست في متناول الأيدي ، فاعتلال القلوب للخرائطي ما زال مخطوطاً(١) ، والمؤتلف والمختلف للدارقطني ، والاماء الشواعر لأبي الفرج الأصفهاني مفقودان(٢)

ترجم أبو الفرج الأصفهاني « حبابة » في كتاب « الأغاني » ، ولكن الحافظ ابن عساكر لم يرو عن أبي الفرج من طريق الأغاني · وروى عنه من طريق كتاب : « الاماء الشواعر» وهذا شأنه دائماً في أخبار الجواري، فكان حرصه على التفصيل في أخبار الجواري جعله يلجأ الى الكتاب الذي جعله أبو الفرج خاصاً بهن ، لأن الأخبار فيه أكثر اسهاباً وتفصيلا ·

كانت حبابة رفيقة سلامة ، ولهذا فما أكثر ما يطالعنا ذكرهما معاً في الأخبار ،وقد امتازت حبابة بالجمال والذكاء وعذوبة الحديث ، وسحر الصوت فتعلق بها الخليفة الأموي يزيد بن عبدالملك ، وحولت حبابة حياته من الزهد والعبادة الى المجون والعبث ، فأهمل

شؤون الملك ، وأمور الخلافة ، وهذا ما جعل أخاه مسلمة بن عبدالملك يعاتبه ويعذله ٠ وكأنه أحس بصدق النصيحة ، وسوء الحال الذي هو فيه فقرر مقاطعة القيان ، والاهتمام بأمر الخلافة ، وشؤون العامة والخاصة ٠ ولم يكد يفعل حتى أسمعته حبابة صوتاً أفقده زمام أمره فانصرف اليها ، وحجب الناس جميعاً لمدة يوم واحد ، أراد أن يختصر في هذا اليوم نعيم الحياة كلها ٠ ولكن الله بالمرصاد، فلم يشأ أن يتم له سعادة يومه المستمدة من تعاسة العباد به ، واهماله لمصالحهم ، فماتت حبابة في ذلك اليوم بالذات ، شرقت بحبة رمان كانت سبب مفارقتها الحياة ٠

وكأن الله أراد أن يتم شقاءه فلم يرزقه التوبة ، ولم يهده سواء السبيل ، لسوء فعله وضلاله فألبسه ثياب الهيام والوله ، فمات على أثرها غماً وحزناً وألماً ٠

هذه الحقيقة التي تشبه الخيال لملم ابن عساكر جوانبها من موارد سبعة له اليها طرق ثابتة ستطالع القارىء الكريم في بداية كل خبر من الأخبار في ترجمة حبابة ٠

فلأتركم مع الحافظ الكبير يقدم لكم أخبار الجارية الظريفة والخليفة العابث المولـه ٠

سكينة الشهابي

حَبَـــابـــة *

بالتخفيف ، وهو لقب ، واسمها العالية(٣) وتكنى أم داود٠ مولاة يزيد بن عبدالملك٠

شبب بها وضاح اليمن ، بالحجاز قبل أن تصير الى يزيد ٠ وهي من مولدات المدينة٠ كانت لرجل يعرف بابن مينا(٤) ٠ ويقال : لآل لاحق(٥) المكيين ٠ أخذت الغناء عن ابن سريج ، وابن محرز ، ومعبد ، ومالك بن أبي السمح ، وغيرهم ٠ وكانت أحسن أهل عصرها وجهاً وغنـاء ، وأحلاهم منظراً وشمائـل ، وأشكلهم(٦) لها ذكر وشعر ٠

اخبرنا أبو غالب بن البنا بقراءتي عليه، عـن أبي فتح المعاملـي ، نا أبو الحسـن الدارقطني ٠

قال في باب :

حبابة ـ بالتخفيف ـ قينة كانت لسليمان بن عبدالملك بن مروان ٠

كذا قال ٠ [وقد] وهم في ذلك انما كانت ليزيد بن عبدالملك ، وهي التي ردته بعد النسك الى الفتك(٧) ٠ وكانت شاعرة متأدبة٠ ولهـا فيه مرثية بعد موته ٠ ولهـا مع الأحوص(٨) أخبار ٠ وذكرها منتشر ، وأخبارها كثيرة والله تعالى الموفق ٠

وقال ابن ماكولا في موضع آخر :

أما حبابة ـ بفتح الحاء المهملة،وتخفيف الباء التي تليهـا المعجمة بواحدة وفتحهـا ـ فهي : حبابة قينة كانت ليزيد بن عبدالملك٠وينسب اليها شعر ٠

أنبانا أبو الفضل بن ناصر ، وأبومنصور بن الجواليقي ، وأبو الحسن سعد الخير ابن محمد ، قالوا : أنا أبو القاسم أحمد بنبندار بن ابراهيم البقـال ، نا أبو الحسين محمد بن عبدالواحد بن علي بن ابراهيم بنرزمة ، نا أبو القاسم عمر بن محمد بنسيف، نا أبو عبدالله محمد بن العباس اليزيدي املاء، نا أبو العباس أحمد بن يحيى ، نا عمر بن شبة ، نا حاتم بن قبيصة ، قال(٩) :

كانت حبابة لرجل يدعى ابن مينا ، فدخلت على يزيد بن عبدالملك في ازار لهذنبان، وبيدها دف ترمي به وتتلقاه ، وتغني(١٠)

ما أحسن الجيـد مـن مليكة والـ ٠٠٠ ـلبات اذ زانها ترائبها
يا ليتني ليلة اذا هجع النـ ٠٠٠ـاس ، ونام الكلاب ـ صاحبهـا
في ليلةٍ لا ترى بهـا أحـداً يحكي علينا الا كواكبهـا (١٣)

ثم خرج بها الى افريقية ، فلما كان بعدما استخلف يزيد اشتراها ٠

أخبرنا أبو القاسـم بن السمرقندي ،نا أبو محمد عبدالوهاب بن علـي السكـري قراءة ، نا أبو الحسـن علي بن عبدالعزيزالطاهري ، قال : قرىء على أبي بكر أحمد ابن جعفر بن محمد بن الفضل بن الحباب ، نا محمد بن سلام الجمحي قال (١٢) :

بلغني أن مسلمة بن عبد الملك قال ليزيد بن عبدالملك : يا أمير المؤمنـين ، ببابك وفود الناس ، وتقف ببابك أشراف العرب ،فلا تجلس لهم ! وأنت قريب عهـد بعمر بن عبدالعزيز ، وقد أقبلت على هؤلاء الاماء !قال : اني لأرجو (١٣) ألا تماتبني على هذا بعد اليوم ٠ فلما خرج مسلمة مـن عنـده استلقى على فراشه ، وجاءت حبابة جاريته فلم يكلمها ، فقالت : ما دهـاك عني(١٤) ؟فاخبرها بما قال مسلمة ، وقال : تنحَّي عني حتـى أفرغ للناس ٠ قالت : فأمتعني منـك يوماً(١٥) واحداً ، ثم اصنع ما بدا لك ٠ قال: نعم ٠ فقالت لمعبد : كيف الحيلة ؟ قال :يقول الأحوص أبياتا وتغني فيها ٠ قالت : نعم ٠ فقال الأحوص(١٦) :

ألا لا تلمـه اليوم أن يتبلدا(١٧) فقد غـُلب (١٨) المحزون أن يتجلدا
اذا كنت عزهاة عن اللهو والصبا فكنحجرا من يابس الصخرجلمدا(١٩)
فما العيش الا ماتحب(٢٠)وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفنـدا(٢١)

فغنى به (٢٢) معبد ، وقال : مررت البارحة بدير نصراني(٢٣)، وهم يقرؤون بصوت شجٍ فحكيته في هذا الصوت ٠ فلما غنتحبابة(٢٤) قال : لعن الله مسلمة ، صدقتِ والله ، لا أطيعهم أبداً ٠

أخبرتنا شهدة بنت أحمد بن الفرج فيكتابها ، قالت : نا جعفر بن أحمدالسراج(٢٥) نا أبو بكر محمد بن أحمد الأردستاني(٢٦) بقراءتي عليه بمكة في المسجد الحرام ، أنبانا أبو عبدالرحمن السلمي ، نا عباس بن الحسين الفارسي ببغداد ، نا علي بن الحسين ابن أحمد الكاتب ، نا اسماعيل بن محمد الشيعي ـ من شيعة بني العباس ـ نا عمرابن شبة ، عن أبي اسحاق ، قال :

بلغني أن جارية غنت بين يدي يزيد بنعبدالملك :

واني لأهواها وأهوى لقاءها كما يشتهيالصادي الشراب المبردا

فراسلتها سلامة ، فغنت ٠

[ففنت حبابة] :(٢٧)

علاقة حب كان في زمن الصبا فابلى وما يزداد الا تجددا

كريم قريش حين ينسَبُ والذي أقرت له بالفضل(٢٨) كهلا وأمردا

فراسلتها سلامة ، ففنت حبابة :

تردى بمجد من أبيه وجده(٢٩) وقد أورثا بنيان مجد مشيدا

فطرب يزيد ، وشق حلّة كانت عليهحتى سقطت في الأرض ، ثم قال : أحسنتما ، اتأذنان(٣٠)لي[في]أنأطير؟قالتلهحبابة : علىمن تدع الأمة ؟ قال : عليك ٠

أخبرنا أبو الحسن علي بن محمد ، وأخبرني أبو المعمر المبارك بن أحمد عنه ح وأخبرنا أبو القاسم اسماعيل بن أحمد ، نا محمد بن محمد بن مسلمة ، وعلي ابن محمد

قالا : نا عبدالملك بن محمد ، نا أحمدبن ابراهيم ، نا محمد بن جعفر الخرائطي ، نا علي بن الاعرابي ، حدثني علي بنعمروس قال(*) :

كان ليزيد بن عبدالملك جارية يقال لهاحبابة ، وكان لها عاشقاً شديد الوجد بها ٠ فقال لها يوماً : اني قد وليت فلاناً الخادم ماحوته يدي شهراً لأخلو أنا وأنت فلا يشغلنا أحد ٠ فقالت : ان كنت أنت قد وليته فقدعزلته أنا ٠ قال : فغضب لذلك ، وخرج من المجلس الذي كان فيه ٠ فلما أصبح النهارفلم يرها ضاق صدره ، وقل صبره ٠ فدعا بعض خدامه وقال : اذهب فانظر ما الذيتصنع حبابة ٠ فمضى الخادم ،ثم رجع اليه فقال : رأيتها مؤتزرة بازار خلوقي ، متردية برداً أصفر ، وهي تلعب بلعبها ٠ فقال : اذهب ، فاحتل في أن تمر علي ٠ فذهبالخادمفلاعبها ، ثم استل (٣١) لعبة من لعبها وعدا بين يديها ، فتبعته تعدو وراءه ، فمرت علىيزيد بن عبدالملك ، فلما بصر بها ـ قال : ـ فقام اليها ، فاعتنقها ، وقال لها : فانيقدوليته ، فولي الخادم وعزل وهو لا يدري ٠

قال (٣٢) : ثم انه خلا معها أياماً ، وتشاغل عن النظر في أمور الناس ، فدخل عليه مسلمة بن عبدالملك ، فعذله عن ذلك ٠فأخذتالعود فوضعته في حجرها ثم تغنت :

ألا لا تلمـه اليـــوم أن يتبلـــدا فقـد منُع(٣٣) المعزون أن يتجلـدا

وما العيش الا أن تلذ(٣٤) وتشتهي وان لام فيـــه ذو الشنّان وفنـّـدا

قرأت في كتـاب أبي الفـرج علي بنالحسين بن محمـد الأصبهاني(٣٥) ، أخبرني الحسن بن علي الخفاف ، حدثني أحمـد بنسعيد الدمشقي ، حدثنـي الزبير بن بكار ، عن ظبية أن يزيد بنعبدالملك قاللحبابة ذاتيوم : أتعرفين أحداً هو أطرب مني ؟ قالت : نعم يا مولاي ، الذي باعني ٠ فأمر باشخاصه،فأشخص اليه مقيداً ، فأمر بادخاله ، فأدخل، وحبابة وسلامة تغنيان ٠ ففنته سلامة لحن الغريض : **« تشط غداً دار جيراننا»**

فطرب وتحرك في القيود ، ثم غنته حبابة لحن ابن سريج المجرد(٣٦) في هذا الشعر ، فوثب وجعل يحجُل(٣٧) في قيده ويقول :هذاوأبيكما ما لا تعذلاني به ٠ حتى دنا مـــن الشمعة ووضع لحيته عليها(٣٨) فاحترقت ،وجعل يصيح : الحريق يا أولاد الزنا !فضحك يزيد وقال : والله هذا أطرب الناس حقـاً ٠ووصله ، وسرحه الى بلده ٠

أخبرنا أبو الفرج غيث بن علي ، نا أبوبكر الخطيب ، نا أبونعيم الحافظ ، ناسليمان ابن أحمد، نا أحمد بن يحيى ، ثعلبالنحوي،نا الزبير بن بكار ، نا اسماعيل بن أبيأويس عن أبيه قال (٣٩) :

قال يزيد بن عبدالملك : ما تقر عينيبما وليت من أمر الدنيا حتى أشتريَ سلاَمة جاريـة مصعب بن سهيـل (٤٠) الزهـري ،وحبابة جارية لاحق ٠ فأرسل ، فاشتريتا له٠ فلما اجتمعتا عنـده قال : أنا الآن كما قالالشاعر (٤١) :

فالقت عصاها واستقرت بهـا النوى كما قر عينــا بالاياب المسافـــر

قال الزبير(٤٢) : وحدثني ظبية أنيزيدبن عبدالملك قال لحبابة وسلامة: أيتكماغنتني بما في نفسي فلها حكمها ٠ ففنته سلامة فلمتصب ، ثم غنته حبابة فأصابت ، وهو هذا الصوت :

حِلَق من بني كنانـــة حولــي بفلسطـين يحسنون (٤٣) الركوبا

فقال لها : أحسنت ، أصبت ، فاحتكمي٠ فقالت : سلامة ، تهبها لي ، فقال لهـا : اطلبي غيرها ، فأبت عليه الا سلامة ٠فلقيتسلامة مـن ذلك أمراً عظيماً ٠ فقالت لهـا حبابة : لا بأس عليك ، ليس ترين الاماتحبين٠ فجاءها يزيـد ، فقال : أحب أن تبيعيني سلامة بحكمك ، فقالت : أشهد أني أعتقتها ،فهي حرة لوجه الله تعالى ، ولكن : اخطبهـا مني أزوجك مولاتي ٠

قا لالزبير : فحدثني أيوب أن البيذق(٤٤) الأنصاري ـ وكان يعرف حبابة ويدخل عليها بالحجـاز ، فلما صـارت الى يزيد بنعبدالملك ، وارتفع شأنها خرج اليها يتعرض

لمعرفتها ، فذكرته ليزيد ، وأخبرتــه بحسن صوته ، وانه يقال له البيذق • قال :فدعاني يزيد ليلة ، فدخلت عليه ، وهو على فرش مشرفة ، واذا حبابة على فرش أخرى مرتفعة الا أن فرشها دونه ، فسلمت ، فرد علي السلام، فقالت حبابة : يا أمير المؤمنين ، هذا أبي ، وأشارت لــي بالجلوس ، فجلست ، فقالت :اقرأ يا أبه فقرأت ، فنظرت الى دموع يزيد تجري على خديه • ثم قالت : يا أبت ،حدث أمير المؤمنين وأشارت الي أن غنّه •فاندفعت في صوت ابن مريج(٤٥) :

مـــن لصـبٍ مصفنّــدِ هائـم القلـب مُقصَــدِ
أنـتِ زودتــه الهــوى بئـــس زادٌ المـــزوّدِ
ولو أني لا ارتجيــ ••••••••ــك(٤٦) قـد خـف عــودي
ثاويـــا تحت تربـــة رهـــن رمسٍ بفدفـدِ

قال : فطرب ، فحذفني بمدهن مــن ذهب مرصع بالدر والياقوت والزبرجد كان بين يديه ، فأشارت الي حبابة أن خذه ،فأخذته ، فادخلته كمي ، فقال : يا حبابة أترين ما صنع بنا أبوك يأخذ مدهننا ، ويدخله كمه• فقالت : يا أمير المؤمنين ما أحوجه الى ذاك ! ثم وثبتُ فخرجتُ من عنده ، فأمر لي بمائة دينار •

قال : نا سليمان بن ابراهيم بن جميل الأندلسي ، نا عمر بن شبة، حدثني ابوالحسن المدائني ، حدثني يونس بن حبيب(٤٨)

أن حبابة تغنت يوماً :

بــين التراقي واللهـــاة حــرارة مــا تطمئــن ، ولا تسـوغ فتبرد
فلم أر مثل العين ضنّت بمائهـــا عليّ ، ولا مثلي على الدمع يحسد

فأهوى يزيد ليطير ، فقالت : يا أمير المؤمنين ، على من تدع الأمة ، ولها فيك حاجة؟

قال : ونا سليمان ، نا أحمد بن يحيى ،ثعلب ، نا الزبير بن بكار ، قال(٤٩) :

قال يزيد بن عبدالملك : زعموا أنــه لايصفو لأحد عيش يوماً واحداً ، فأنا أريد ألا تخبروني غداً بشيء ، فاني أريد أن أتخلى بطربي ، ولذتي ، فلعلها تدوم لي • فلماكان مــن غد جلس مع حبابــة ، فأكلا ، وشربا ،وطربا • وكان بين يدي حبابة رمان فأكلت منه ، فشرقت بحبة ، فماتت • فمكث ثلاثاً لايدفنهـــا • ثم غسلت بعد ذلــك وأخرجت فمشى(٥٠) يزيد في جنازتها •

قال الزبــير : وحدثني هارون بن أبي بكــر أن يزيد بن عبدالملــك كان نزل مكاناً بالأردن يقال له « بيت رأس » ، ومعه حبابة،فتوفيت ، فمكث ثلاثاً لا يدفنها حتى أنتنت ، يشمها ، ويرشفها • فكلمه ذوو قرابته(٥١) في ذلك ، وعابوا عليه ما يصنع وقالوا(٥٢)

قد صارت جيفة بين يديك ! حتى أذن لهم في غسلها ودفنها · فحملوها في نطـع ، وخرج معهم حتى أجنها في حفرتها ، فلما فرغوا قال: أنا والله كما قال كُثَيِّر بن أبي جمعة(٥٣) :

فان تسلُ عنك النفس، أو تدع الصبا فباليـأس تسلو عنـك لا بالتجلد
وكل حميـم زارنـي فهو قائـل من أجلك : هذا هالك اليوم أو غد

فما مكث بعدها الا خمسة عشر حتى دفن·

أخبرنا أبو الحسن بن العلاف ، وأخبرني أبو المعمر الأنصاري عنه ·

(ح) وأخبرنا أبو القاسم بن السمرقندي ، نا أبو علي بن أبي جعفر، وأبوالحسن ابن العلاف قالا : نا أبو القاسم بن بشران ،نا أحمد بن ابراهيم ، نا محمد بن جعفر ، نا علي بن الأعرابي نا علي بن عمروس(٥٤)

أن يزيد بن عبدالملك دخل يوماً بعد موت حبابة ــ وكان لها عاشقاً ــ الى حي أبيهـا ومقاصيرها(٥٥) ، وطاف فيها ، ومعه جارية من جواريها ، فتمثلت الجارية(٥٦) :

كفى حزنا بالوالـه الصبء أن يرى منـازل مـن يهوى معطلة قفـرا

فصاح صيحة وخر مغشياً عليه ، فلما أفاق ــ ولم يفق الى أن مضى من الليل [أكثره] ــ هوى ، فلم يزل بقية ليله باكياً ، ومن عنده· فلما كان اليوم الثاني ، وقد انفـرد في بيت يبكي عليها جاؤوا اليه فوجدوه ميتاً ·

أخبرنا أبو القاسم علي بن ابراهيم بن العباس ، وأبو الوحش سبيع بن المسلـم بن قيراط وغيرهما، عن أبي الحسن رشأ بن نظيف المقرىء ، نا أبو شعيب عبدالرحمن بن محمد المكتب ، وأبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن المصريان ، قالا : نا الحسن بن رشيق ، نا أبو بشر محمد بن أحمد بن حماد الدولابي، حدثني أحمد بن محمد بن القاسم ، حدثني عمر بن شبة(٥٨) ، نا اسحاق بن ابراهيم الموصلي ،حدثني الفضل بن الربيع ، عن أبيه ، عـن ابراهيم بن جبلة ، عن مسلمة بن عبدالملك ،قال :

ماتت حبابة جارية يزيد بن عبدالملك في رجب سنة خمس ومائة ، فجزع(٥٩) عليهـا جزعاً شديداً ، فلما دفنها قال :

فان تسلُ عنك النفس ، أو تدع الصبا فللياس(٦٠) تسلو عنـك لا بالتجلد

فلم يلبث بعدها الا أربعـين يوماً حتى هلك · وبلغني أن حبابة توفيت ببيت راس من الأردن ، ودفنت بها · وأقام يزيد بعدها أياماً ، ثم مات ، ودفن الى جنبها(٦١) ·

□ الحــواشــي :

١ ـ انظر بروكلمان ١٣٨/٣
٢ ـ انظر بروكلمان ٧١/٣
★ طبقات ابن سلام ٦٥٧ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، والاخبار الموفقيات ٥١٩ ، وكامل المبرد ٦٢٥ ، والطبري ٢٢/٧ ،والمسعودي ٢٠٧/٣ ، والعقد الفريد ٢٣٠/٤ ، و ٢٠٥/٥ ، ٢٠٧، و ٦٧/٧ ، والاغاني ١٥ (١٢٢ ـ ١٤٦) « طبعة دار الكتب» والاكمال ٣٧٢/٢ ، وفيه « حبابة » بفتح الحاء وتخفيف الباء ـ وهو ما سينقله عنه المصنف وما اجمع عليه في ضبط هذا الاسم ، وكامل ابن الأثير ٩٩/٥ ، ١٢٠ ، ١٢١ ،والبداية والنهاية ٢٣٢/٩ ، ونهاية الأرب ٥٨/٥ ، والدر المنثور ١٦١ .
٣ ـ في الأصل : « الغالب » ، تصحيف ل « الغالية »، وهوما في بعض اصول الأغاني واصل نهاية الأرب . والصحيح انها « العالية » بالعين .
٤ ـ في الأغاني : « يعرف بابن رمانة ، وقيل : ابن مينا » .وفي نهاية الأرب : « يعرف بابن ذبابة » .
٥ ـ في الأصل : « لحق » والصواب من الأغاني ، ونهايةالأرب
٦ ـ الشكل ـ بالكسر والفتح : غنج المراة ودلها وغزلها ، وقد شكلت ـ كفرحت ـ شكلا ، فهي شكلة ، ويقال : امراة شكلة مشكلة : حسنة الشكل .
٧ ـ في الأصل « القتل » ، تصحيف . الفتك : المجون.يقال :هذه انسانة فاتكة . وقد فتكت « الأساس » .
٨ ـ اللفظة مصحفة في الأصل . والصواب ما اثبته . انظرما يلي من اخبارها .
٩ ـ الخبر مع الأبيات في الأغاني ١٢٢/١٥ « دار الكتب »
١٠ ـ لم تنسب في هذا الموضع من الاغاني . وتقدمت نسبتهالاحيحة بن الجلاح في ٣٦/١٥ ، والابيات من غير نسبة فينهاية الأرب ٦١/٥
١١ ـ في الأغاني : « لا يرى بها احد يسعى علينا .. »
١٢ ـ طبقات فحول الشعراء ٦٦٣ ، والخبر في أمالي الزجاجي٧٤ ، ٧٥ ، والأغاني ١٢٨/١٥ ، والشعر والشعراء ٥١٩/١ ، ٥٢٠ ، ونهاية الأرب ٥٩/٥ ، والعقد الفريد ٦٧/٧ ،ومروج الذهب ٢٠٧/٣
١٣ ـ في طبقات ابن سلام : « ارجو » .
١٤ ـ اي ماذا اصابك حتى صرفك
١٥ ـ في طبقات ابن سلام : « مجلسا »
١٦ ـ الأبيات من قصيدة في شعر الأحوص ٥٦ (جمع الدكتور سامرائي) وتخريجها فيه .
١٧ ـ تبلد الرجل : اذا اصيب في حميمه فجزع لموته .
١٨ ـ بعدها في الأصل : « منع » رواية اخرى
١٩ ـ رجل عزهاة وعزهاة : وهو الذي لا يقرب النساء ، وينقبض عنهن من زهو أو كبر او انفة من الضعفوالاستكانة لحبهن ، أو سطوتهن على الرجال ، وصخرة جلمد :شديدة مجتمعة صلبة .
٢٠ ـ في طبقات ابن سلام : « ما تلذ »
٢١ ـ الشنان : الشنآن سهل همزته ، وهو البغض ،وفنده: لامه وعذله
٢٢ ـ في طبقات ابن سلام : « فيه »
٢٣ ـ في طبقات ابن سلام « نصارى »
٢٤ ـ زاد في طبقات ابن سلام : « هذا الصوت »
٢٥ ـ اللفظة مصحفة في الأصل ، والصواب أنه السراججعفر بن احمد مؤلف كتاب : « مصارع العشاق » ، الذي يروى ابن عساكر الخبر منه انظر ص ٦٢ ، والخبر في الأغاني ١٣٤/١٥ .
٢٦ ـ اللفظة مصحفة في الأصل ، والصواب من مصارعالعشاق .
٢٧ ـ اضيفت من المصارع لتمام المعنى .
٢٨ ـ في المصارع : « اقر له بالفضل » ، وفي الأغاني : «... بالملك » .
٢٩ ـ في الأغاني : « وامه » .

٣٠ ـ في المصارع : « الختاذنان » ، وسقطت « احسنتما » منه
★ ـ الخبر في الأغاني ١٣٠/١٥ بخلاف في الرواية •
٣١ ـ في الأغاني : « استلب » •
٣٢ ـ الخبر مطولا في الأغاني ١٢٨/١٥ •
٣٣ ـ تقدم من طريق آخر « غلب »
٣٤ ـ تقدم من طريق آخر : « ماتلد »
٣٥ ـ رواه أبو الفرج في الأغاني ١٤٢/١٥ من طريق آخر عن الزبير بن بكار ، عن ظبية ، والجدير بالذكر أن ابن عساكر ينقل من كتاب أبي الفرج « الاماء الشواعر » ، وليس من الأغاني . والخبر عن أبي الفرج في نهاية الأرب ٦٢/٥
٣٦ ـ في الأصل : « المحرد »
٣٧ ـ حجل المقيد يحجل ويحجيل حجلا وحجلانا وحجلى : نزا في مشيه ، وذلك اذا رفع رجلا وتريث في مشيه على رجل •
٣٨ ـ في الأصل : « عليه »
٣٩ ـ الخبر في الأغاني ١٢٢/١٥
٤٠ ـ في الأصل « زهير » وما اثبته من الأغاني •
٤١ ـ هو معقر بن حمار البارقي يصف امراة كانت لاتستقر على زوج ، كلما تزوجت رجلا فارقته واستبدلت آخر به • ثم تزوجها رجل فرضيت به • ونسب البيت الى عبد ربه السلمي ، والى سليم بن ثمامة الحنفي • اللسان : «عصاء
٤٢ ـ الخبر في الأغاني ١٣٨/١٥
٤٣ ـ في الأصل : « يحسبون » ، ولعل الصواب ما اثبته • وفي الأغاني « يسرءون » •
٤٤ ـ في الأصل : « ايوب بن البيدق » ، تصحيف ، والخبر في الأغاني ١٤٠/١٥ ، والاسم فيه كما اثبته وهو ما توضحه بقية الخبر • وفي تاج العروس : البلق والبيلق : الدليل في السفر ، او هو الصقير الخفيف ، وفي التكملة : القصير الخفيف ، فارسي معرب •
٤٥ ـ في الأغاني : « الشعر لسعيد بن عبدالرحمن بن حسان » وذكر الزبير بن بكار انه لجعفر بن الزبير •
٤٦ ـ في الأصل : « لم ارتجك » ، لا يستقيم بها الوزن وما اثبته من الأغاني •
٤٧ ـ اللفظة مصحفة في الأصل • والفدفد : الفلاة الواسعة
٤٨ ـ البيت الأول في ترجمة سلامة (انظر تراجم النساء ص١٩٣) ، وهو مما رثت به يزيد بن عبدالملك • والبيت الثاني من الطويل وهو لكثير عزة • انظر الأغاني ١٨٠/١٢
٤٩ ـ الخبر في الأغاني ١٤٣/١٥ ، وكامل المبرد ٦٢٥/٢ ، ومروج الذهب ، والعقد ، ٢٠٧/٥ ، ونهاية الأرب ٦٢/٥ من طريق الأغاني ، ومصارع العشاق ٧٥ •
٥٠ ـ في الأصل : « قمر » •
٥١ ـ في الأصل فراياله •
٥٢ ـ في الأصل : « وقالت »
٥٣ ـ ديوان كثير •
٥٤ ـ الخبر في الأغاني ١٤٥/١٥ بخلاف في الرواية •
٥٥ ـ في الأصل : « خير ابيها ومعاصيرها » •
٥٦ ـ واحد من ثلاثة أبيات قالتها آمنة بنت عمر بن عبدالعزيز • انظر تراجم النساء ص ٤٧ ، والبيت في الأغاني • ومروج الذهب ٢١٠/٣ •
٥٧ ـ في تاريخ دمشق : « بالهائم » ، وفي الأغاني ومروج الذهب : « للهائم » •
٥٨ ـ الخبر في الأغاني ١٤٤/١٥
٥٩ ـ في الأصل : « فخرج » تصحيف
٦٠ ـ في الأغاني : « فباللياس » ، وقد تقدمت هذه الرواية
٦١ ـ بعدها في أصل التاريخ: « آخر الجزء الحادي والستين★ بعد الخمسمائة من الأصل » وفي هامش الأصل : «الجزء الثاني والستون بعد الخمسمائة من أجزاء المصنف » •
★ وقع في الأصل : « والخمسون » تصحيف ، فهذه المجلدة هي الأخيرة من المجلدات « ٥٧ » التي يتالف منها تاريخ دمشق

أبو حيّان النحوي الأندلسي

ومنهجه في كتابه ارتشاف الضرب من لسان العرب

د. مزيد اسماعيل نعيم

يلاحظ أن الدراسات المحدثة التي تناولت دراسة النحو في الأندلس ما زالت تتسم بالعموم وباصدار الأحكام السريعة ، ويظهرذلك في أن أكثر المحدثين يعترف بوجود مذهب نحوي في الأندلس ، على حين يذهب الآخرون الى الشك في وجود مذهب نحوي في الأندلس.

واذا ما أردنا أن تكون أحكامنا صحيحةفانه يجب علينا أن ندرس أعلام اللغة والنحو الذين ظهروا في الأندلس دراسة وافيةومتخصصة ، وذلك حتى نتمكن من الحكم على اتجاهات تفكيرهم النحوي ٠

ومن هنا رأيت أن أوجه هذه الدراسةالى المادة النحوية عند أبي حيان عن طريق كتابه ارتشاف الضرب ، للأسباب الآتية :

١ ـ ان كتاب ارتشاف الضرب يعد بحقموسوعة نحوية جمع فيها أبو حيان منابع النحو وروافده ، وذلك حتى عصره ، ولم يقدم لنا هذا الكتاب الا بعد أن اطلع على آراء النحاة المتقدمين والمتاخرين ،فأفاد منها ، فجاء كتابه منطوياً على زبدة آرائه النحوية واللغوية ٠

٢ ـ سلك أبو حيان منهجاً فريداً بين النحاةفي تاليف كتابه هذا الذي يمثل امتزاج ثقافة المغرب بثقافة المشرق ٠

٣ ـ هذا الكتاب يوقفنا على ما وصل اليهالعقل العربي من تصور لدراسة اللغة والتاليف فيها ٠

هذه الأمور دفعتني الى دراسة أبي حيانمن خلال الارتشاف ٠

□ حياتــه :

هو أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف ابن علي بن يوسف بن حيـــان ، النَّفزي(١) الأندلسي ، جياني** الأصل ، غرناطي المولد. ولد في غرناطة في أواخـر شوال سـنة أربع وخمسين وستمائة وقيل : ان مولده كـان في « مطخشـارش » بلدة قـرب غرناطـة ، أو ضاحية لها ·

وقال المقري في مكان ولادة أبي حيان : « وما ذكره ـ الصفدي ـ رحمه الله في موضع ولادة أبي حيان غير مخالف لما ذكره في الوافي أنه ولد بغرناطة · الا أن قـوله « بمدينـة مطخشارش » فيه نظر ، لأنـه يقتضي أنهـا مدينة ، وليست كذلك ، وانما هي موضـع بغرناطة ، ولذا قـال الرعيني : ان مـولد أبي حيان بمطخشارش من غرناطة ·· وهو صريح في المراد ، وصاحب البيت أدرى بالذي فيه ، على أنه يمكن أن يرد كلام الصفـدي لذلك ، والله تعالى أعلم »*** ·

□ ثقافتــه :

يبــدو أن أبا حيــان قــد بدأ حياتــه التعليمية ، كما بدأها أترابه من طلاب العلم في الأندلس، وذلك بدراسة القرآن والحديث، وعلوم اللغة العربية · يقـول ابن خلدون : « وأما أهل الأندلس فمذهبهم تعلم القــرآن والكتاب من حيث هو، وهذا هو الذي يراعونه في التعليم ، الا أنه لما كان القرآن أصل ذلـك وأسه ، ومنبع الدين والعلوم ، جعلوه أصلا في التعليم ، فلا يقتصرون لذلك عليه فقط ، بل يخلطون في تعليمهم للولدان رواية الشعر في الغالب والترسل ، وأخذهم بقوانين العربية وحفظها ، وتجويد الخط والكتاب(١) ·

وقد تلقى القراءات السبع في مســقط رأسه على يد عبد الحق بن علي بن عبد الله الأنصاري ، وأحمـد بن علي بن الطبــاع وأبي جعفر أحمد بن الزبير وغيرهم(٢) ·

وهذا أبو حيان يقول : **قرأت القر[آن] برواية ورش ، وهي الرواية التي ننشأ عليـ[ـها] ببلادنا ونتعلمها أولا في المكتب على المسـ[ـن] المعمر العدل أبي طاهر اسماعيل بن هبة ا[لله] ابن علي المليحي بمصر(٣)** ·

ولم تكن دراسته مقصورة على القرآن وقراءته ، بل درس علوماً أخرى ، يقــول « وقد حفظت في علم اللغــة الفصيــح لأبـ[ـي] العباس أحمد بن يحيى الشيباني واللغـا[ت] المحتوي عليها دواوين مشاهير العرب الستة امرىء القيس ، والنابغة ، وعلقمة ، وزهير وطرفة ، وعنترة ، وديوان الأفـوه الأودي لحفظي عن ظهـر قلب هـذه الدواويـن وحفظت كثيراً من اللغـات المحتوى عليهـا نحو الثلث من كتاب الحماسة ، واللغات التـ[ـي] تضمنتها قصائد مختارة من شعر حبيب [بن] أوس لحفظي ذلك(٤) ·

وكان يرى أن على المفسر أن يكون ثقافة واسعة ، ومعرفة جيدة بمختلف العلوم يقول : « فبعلم النحـو تعرف الأحـكام التـ[ـي] للكلم العربية من جهة افرادهــا ، ومن جهـ[ـة] تركيبها ، وبعلم اللغة تعرف معاني الأسماء والأفعال التي لا يفهم المقصود من كـلام ا[لله] والفاظه الا بمعرفته والاطلاع عليه ، وبعلـ[ـم] الحديث يتعين المبهم ، ويتبين المجمل ، وسبـ[ـب] النزول والنسخ ، وبأصـول الفقـه يعـرف الاجمال والتبيين ، والعموم والخصــوص والاطلاق والتقييــد ، ودلالة الأمر والنهي وما أشبه ذلك ، وبعلم الكلام يعرف ما يجو[ز] على الله تعالى ·· وبعلـم القراءات يعــرف اختلاف الألفاظ بزيادة أو نقص ، أو تغيـ[ـير] حركة ، أو اتيان بلفـظ بدل لفـظ(٥) ·

يضاف الى هذا أنه كان ذا معرفة بلغة الترك والفرس وغيرهم(٦) ·

وبهذه الثقافة الواسعة تهيأ له أن تكون له اليد الطولى في التفسير والحديث ·· وتراجم الناس وطبقاتهم وحوادثهم(٧) ·

□ رحيله من الأندلس الى مصر :

ذكرت المصادر أن رحيله من الأندلس الى مصر ، انما يرجع الى سببين :

الأول : أنه حملته حدة الشباب على التعرض للأستاذ أبي جعفر الطباع ، وقد وقعت بينه وبين أستاذه ابن الزبير واقعة ، فنال منه ، وتصدى للتأليف في الرد عليه ، وتكذيب روايته ، فرفع أمره للسلطان ، فأمر باحضاره وتنكيله ، فاختفى ثم ركب البحر ولحق بالمشرق(٨) ·

الثاني : أنه مما قوى عزمه على الرحلة أن بعض العلماء بالمنطق ، والفلسفة والرياضة ، والطبيعة ،

قال للسلطان : اني قد كبرت ، وأخاف أن أموت ، فارى أن ترتب لي طلبة أعلمهم هذه العلوم ، لينتفعوا من بعدي ، قال أبو حيان : فأشير الى أن أكون من أولئك وترتب لي راتب جيد ، وكسوة واحسان ، فتمنعت، ورحلت مخافة أن أكره على ذلك(٩) · ومهما يكن من أمر ، فان أبا حيان قد رحل من الأندلس سنة ٦٧٨ هـ أو ٦٧٩ هـ الى موطن آخر أكثر هدوءاً ، وأيسر رزقاً، فكانت أرض مصر هي ملاذه · وكانت مصر يومذاك تحت ظل المماليك وقد لقى أبو حيان في القاهرة اهتماماً كبيراً ، حيث عين مدرساً للنحو في جامع الحاكم بأمره سنة ٧٠٤(١٠) ، ثم تولى بعد ذلك تدريس التفسير في قبة السلطان الملك المنصور في عهد السلطان القاهر الملك الناصر(١١)· كما أنه خلف مشيخة محمد بن النحاس في تدريس النحو (١٢) ·

كما أنه كان على علاقة جيدة بالأمير سيف الدين أراغون النائب الناصري(١٣) ·

وقد ذهب أبو حيان الى مكة المكرمة ، ولقي فيها أبا الحسن علي بن صالح الحسيني(١٤) ، وذهب أيضاً الى الشام · ثم عاد الى القاهرة وبقي فيها الى أن توفي ·

□ شيوخه :

من الشيوخ الذين أخذ عنهم علم القراءات ، والحديث : ابن الطباع ، وابن الزبير ، وابن بشير القزاز ، وابن أبي الأحوص(١٥) ·

ومن شيوخه في النحو : أبو الحسن الأبدي ، وابن الزبير ، وابن الأحوص وابن الضائع(١٦) ·

□ تلاميذه :

قال السيوطي : أخذ عنه أكابر عصره ، وتقدموا في حياته كالشيخ تقي الدين السبكي(١٧)، وولديه، والجمال الأسنوي(١٨)، وابن قاسم(١٩) وابن عقيل(٢٠) والسمين(٢١) ، وناظر الجيش(٢٢) ، والسفاقسي(٢٣) ، وابن مكتوم ، وخلائق(٢٤) ·

□ عقيدته :

ذكرت المصادر أن أبا حيان كان مالكياً ــ وهو المذهب السائد في المغرب والأندلس ــ ثم أصبح ظاهرياً ، وكان يقول : « محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه(٢٥) ·

وكان أبو حيان قد اطلع على الفقه الظاهري في غرناطة ، فدرس كتاب « المحلي

في الخلاف العالي في فروع الشافعية ، لابن حزم الظاهري المتوفى سنة ٤٥٦ هـ ، ثم اختصر أبو حيان هذا الكتاب باسم « الأنور الأجلى في اختصار المحلي » ، وقد ذكر هذا الكتاب في تصانيفه لتلميذه الصفدي(٢٦) • وعندما قدم الى مصر ، ورأى مذهب الظاهر مهجوراً فيها تمذهب للشافعي(٢٧) • ولعل البحث عن لقمة العيش هو الذي كان يتحكم في تبديل مذهبه ، فهو يجاري أهل مصر في مذهبهم ، ليضمن حياة مستقرة، ورزقاً وفيراً، يدل على ذلك أنه لما دخل مصر، وتقلد بمذهب الشافعي ، وسئل عن ذلك ، فقال بحسب البلدة(٢٨) •

وكان شديد الحملة على المتسترين بالاسلام في عصره ، يقول « وما زال في كل عصر منافقون يتسترون بالاسلام، ويحضرون الصلوات كالمتفلسفين الموجودين في عصرنا هذا(٢٩) • وكان يعجب من هؤلاء الذين يشتغلون بجهالات الفلسفة في مصر ، من غير أن ينكر ذلك أحد ، يقول « ولما حللت بديار مصر ، ورأيت كثيراً من أهلها يشتغلون بجهالات الفلاسفة ظاهراً من غير أن ينكر ذلك أحد ، تعجبت من ذلك، اذ كنا نشأنا في جزيرة الأندلس على التبرؤ من ذلك ، والانكار له ، وأنه اذا بيع كتاب في المنطق انما يباع خفية ، وأنه لا يتجاسر أن ينطق بلفظه انما يسمونه: المفعل ، حتى ان صاحبنا وزير الملك ابن الأحمر أبا عبد الله محمد بن عبد الرحمن المعروف بابن الحكيم ، كتب الينا كتاباً من الأندلس، يسألني أن أشتري أو أستنسخ كتاباً لبعض شيوخنا في المنطق ، فلم يتجاسر أن ينطق بالمنطق ، وهو وزير فسماه في كتابه بالمفعل(٣٠) •

☐ صفاته وأخلاقه :

كان أبو حيان كثير الضحك والانبساط بعيداً عن الانقباض ، جيد الكلام حسن اللقاء، جميل المؤانسة ، فصيح الكلام ، طلق اللسان، ذو لمة وافرة ، وهمة فاخرة ، وله وجه مستدير ، وقامته معتدلة التقدير ، ليس بالطويل ولا بالقصير(٣١) • وكان لا يشرب الخمرة ، ولا يلعب النرد والشطرنج(٣٢) •

☐ وفاته :

توفي بمنزله خارج باب البحر في يوم السبت بعد العصر ، الثامن والعشرين من صفر سنة ٧٤٥ هـ » ودفن في الغد بمقبرة الصوفية خارج باب النصر ، وصلى عليه بالجامع الأموي بدمشق صلاة الغائب(٣٣) •

وقيل : انه توفي عشية يوم السبت السابع والعشرين من صفر سنة خمس وأربعين وسبعمائة، بمنزله خارج باب البحر، ودفن من الغد خارج باب النصر بتربة الصوفية(٣٤) •

وقيل : بتربته بالبرقية(٣٥) •

وقيل : انه توفي سنة ٧٤٣ هـ ، وقد أنكر المقري على من شك في تاريخ وفاته ، بقوله « وما وقع في كلام كثير من أهل المغرب أن أبا حيان توفي سنة ثلاث وأربعين وسبعمائة غير ظاهر ، لأن أهل المشرق أعرف بذلك ، اذ توفي عندهم ، وقد تقدم أنه توفي سنة خمس وأربعين ، فعلى كلام أهل المشرق في هذا المعول ، والله أعلم(٣٦) :

ب ـ آثاره(٣٧) :

١ ـ تقريب المقرب •
٢ ـ التدريب في تمثيل التقريب •
٣ ـ المبدع الملخص من الممتع •
٤ ـ الموفور في شرح ابن عصفور
٥ ـ التذييل والتكميل في شرح التسهيل

٦ ـ التخييل الملخص من شرح التسهيل
٧ ـ التكميل في شرح التسهيل
٨ ـ منهـج السـالك
٩ ـ الارتشـاف
١٠ـ رسالة غريب القرآن على لغات القبائل
١١ـ غاية الاحسان في علم اللسان
١٢ـ النكت الحسان في شرح غاية الاحسان
١٣ـ اللمحة البدرية في علم العربية
١٤ـ الشذا في أحكام كذا
١٥ـ تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب
١٦ـ الارتضاء في الفرق بين الضاد والظاء
١٧ـ التـذكـرة
١٨ـ القول الفصل في أحكام الفصل
١٩ـ الشـذرة
٢٠ـ شرح كتاب سيبويه
٢١ـ التجريد لأحكام سيبويه
٢٢ـ كتاب الأسفار الملخص من شرح سيبويه للصفـار
٢٣ـ نهاية الاغـراب في علمي التصـريف والاعـراب
٢٤ـ فضـل النحـو
٢٥ـ الأفعال في لسان الترك
٢٦ـ الادراك للسان الأتراك
٢٧ـ زهو الملك في نحو الترك
٢٨ـ منطق الخرس في لسان الفرس
٢٩ـ نور الغبش في لسان الحبش
٣٠ـ المخبور في لسان البشمور
٣١ـ البحر المحيط
٣٢ـ النهر المـاد من البحر
٣٣ـ جزء في الحديث
٣٤ـ الأنور الأجلى في اختصار المحلى
٣٥ـ الوهاج في اختصار المنهاج
٣٦ـ الاعلام بأركان الاسلام
٣٧ـ مسلك الرشد في تجريد مسائل نهايـة ابن رشد
٣٨ـ المورد الغمر في قراءة أبي عمرو
٣٩ـ المزن الهامر في قراءة ابن عامر
٤٠ـ الأثير في قراءة ابن كثير
٤١ـ النافع في قراءة نافع
٤٢ـ الرمزة في قراءة حمزة
٤٣ـ النير الجلي في قراءة زيد بن علي
٤٤ـ الروض الباسم في قراءة عاصم
٤٥ـ غاية المطلوب في قراءة يعقوب
٤٦ـ تقريب النائي في قراءة الكسائي
٤٧ـ عقد اللآلى في القراءات السبع العوالي
٤٨ـ الحلل الحالية في أسانيـد القـراءات العـاليـة
٤٩ـ تحفة الندس في نحاة الأندلس
٥٠ـ مجاني الهصر في آداب وتواريـخ أهل العصـر
٥١ـ نقـد الشـعر
٥٢ـ خلاصة التبيان في علمي البديع والبيان
٥٣ـ الأبيات الوافية في علم القافية
٥٤ـ يواقيت السـحر « نوافث السـحر في دمائث الشعر »
٥٥ـ نثر الزهر في نظم الزهر
٥٦ـ ديوان أبي حيان
٥٧ـ نكت الأمـالي
٥٨ـ بغية الظمآن من فوائد أبي حيان
٥٩ـ الالماع في افساد اجازة الطباع
٦٠ـ فهرست مسموعاتـه
٦١ـ قطر الحبي في جواب أسئلة الذهبي
٦٢ـ النضار في المسلاة عن نضار
٦٣ـ نفحة المسك في سيرة الترك
٦٤ـ مشيخة ابن أبي المنصور
٦٥ـ كتاب المقصور ٠ وهو مختصر لتحفـة الممدود في المقصور والممدود لابن مالك « ينظر التذييل والتكميل ٣٤٣/٥ » ٠

☐ اسم الكتاب :

قال أبو حيان في مقدمة الارتشاف(٣٨) « ولما كمل هذا الكتاب خلواً مبانيه من التثبيج(٣٩) والتعقيد ، حلواً معانيه للمفيد والمستفيد سميته ارتشاف الضرب(٤٠) من لسان العرب ·

☐ دواعي تاليف الكتاب :

كان ابن مالك قد ألف كتاباً باسم « تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد » وهو كتاب جامع للنحو والصرف ، وقد حظي هذا الكتاب بشروح كثيرة ، كان من أهمها شرح ابن مالك نفسه ، ويقال(٤١) ان ابن مالك لم يكمل شرحه ، بل وصل فيه الى باب مصادر غير الثلاثي ·

وكان أبو حيان من الذين اهتموا بشرح التسهيل ، حيث طلب منه بعض طلاب العلم أن يشرح كتاب ابن مالك من أوله حتى آخره، قال أبو حيان « كان من بعض المعتنين بهذا العلم تشوق الى أن شرح الكتاب كاملا ، ولا أترك منه مكان حلى عاطلا ، ليكون كله جارياً في الشرح على سنن واحد ، وحاوياً ما أغفل من الزوائد والفوائد ، فالشارح لكلام غيره ليس كالشارح لكلام نفسه »(٤٢) ونستطيع من مقدمة الارتشاف أن نستشف دواعي تأليفه للارتشاف ، حيث يقول : « أما بعد ، فان علم النحو صعب المرام ، مستعص على الافهام ، لا ينفذ في معرفته الا الذهن السليم ، والفكر المرتاض المستقيم ، وكان من تقدمنا قد انتزع من الكتاب تآليف قليلة الأحكام، عادمة الاتقان والاحكام، يجلها النقد ، وينحل منها العقد ، وربما أهملوا كثيراً من الأبواب ، وأغفلوا ما فيه من الصواب ، فتآليفهم تحتاج الى تثقيف ، وتصانيفهم مضطرة الى تصنيف · ولما كان كتابي المسمى ب (التذييل والتكميل في شرح التسهيل) قد جمع من هذا العلم ما لا يوجد في كتاب، وفرع بما حازه من تآليف الأصحاب، رأيت أن أجرد أحكامه عارية الا في النادر من الاستدلال والتعليل ، حاوية لسلامة اللفظ وبيان التمثيل ، اذ كان الحكم اذا برز في صورة المثال أغنى الناظرين عن الطلب والسؤال ، ونفضت عليه بقية كتبي لأستدرك ما أغفلته من فوائد ، وليكون هذا المجرد مختصاً عن ذلك بزوائد ، وقربت ما كان منه قاصياً ، وذللت ما كان عاصياً ، حتى صارت معانيه تدرك بلمح البصر ، لا تحتاج الى اعمال فكر ولا اكداد نظر ·

☐ ترتيب موضوعات الكتاب :

جاء ترتيبه لموضوعات كتابه الارتشاف وتبويبها ، بعد خبرة عميقة في اللغة ، واحاطة ، تامة بقواعدها وأحكامها ، يظهر ذلك في دقة العرض ، وبسهولة الترتيب ، فهو يحصر موضوعات الباب الواحد ، ويجمع بين المتجانس منها ، بحيث يبدو ما تضمنته هذه الأبواب من معلومات وحقائق قريبة من الدارسين · فنجده قد تكلم على الصرف أولا ثم النحو ، مقدماً الصرف على النحو خلافاً لما درج عليه النحاة من تقديم النحو على الصرف · قال ابن جني « انك لا تكاد تجد كتاباً في النحو الا والتصريف في آخره »(٤٣) ·

وقد انفرد أبو حيان بهذا الترتيب الذي يتفق مع وجهة نظر الدراسات اللغوية الحديثة ومنهجها ·

واذا أردنا أن نتلمس طريقته في ترتيب الموضوعات في كتابه ، فانه لا بد أن نلقي

نظرة على ما ارتآه من ترتيب للموضوعات النحوية، مخالفاً في ذلك ابن مالك في التسهيل. فمن ذلك مثلا أن ابن مالك رتب المعارف عنده على النحو الآتي : المضمر ، العلم ، الموصول ، الاشارة ، المعرّف بأل .

أما ترتيب المعارف عند أبي حيان فقد جاء على النحو الآتي : المضمر ، العلم ، اسم الاشارة ، المعرف بالأداة ، الاسم الموصول .

ان التشابه بين الترتيبين واضح ، ولكن أبا حيان قدم اسم الاشارة على الاسم الموصول ويبدو أن هذا التقديم أدق ، وأكثر صحة ، فاسم الاشارة مقدم على الاسم الموصول في التعريف ، والاشارة ملازمة للتعريف . وقد نسب الى ابن السراج أنه قد قدم اسم الاشارة على سائر المعارف(٤٤) .

وقد علق السيوطي على ترتيب ابن مالك بقوله « وقد قدم ابن مالك في التسهيل باب الموصول على باب الاشارة مع أنه عنده مؤخر عنه في الرتبة ، وليس لما صنعه وجه من المناسبة »(٤٥) .

ومن الجدير بالذكر أن أبا حيان قد أدخل باب الحقيقة والمجاز ضمن أبواب كتابه، لما لذلك من أثر في فصاحة اللغة، لأن التركيب قد يقتضي بظاهره شيئاً ، ويصد عن الحمل على الظاهر صاد ، فيحتاج الى أن يحمل التركيب على غير الظاهر وهو المجاز .

وهكذا نرى أن أبا حيان ينهج نهجاً علمياً دقيقاً في عرض موضوعات كتابه وتبويبها ، تمشياً مع منهجه في التيسير ، ودقة التصنيف ، بحيث تبدو الحقائق والأحكام النحوية قريبة من المتعلمين .

□ مصادر الكتاب :

لم أجد ـ فيما أعلم ـ كتاباً نحوياً تعددت مصادره ، كما تعددت مصادر هذا الكتاب ويمكننا حصرها فيما يلي :

١ ـ كتاب سيبويه ، فقد أكثر من الاستشهاد به ، فلا تكاد تمضي صفحة من صفحات الارتشاف الا وتجد اسم سيبويه يتردد فيها غيرة مرة ، حتى يخيل للقارىء أن أبا حيان قد أفرغ كتاب سيبويه في الارتشاف .

٢ ـ كتاب العين، للخليل بن أحد الفراهيدي المتوفى سنة ١٧٥ هـ .

٣ ـ كتاب المقتضب للمبرد ، المتوفى سنة ٢٨٥ هـ .

٤ ـ كتاب الأصول ، لابن السراج المتوفى سنة ٣١٦ هـ .

٥ ـ كتاب الافصاح ، لمحمد بن هشام الخضراوي المتوفى سنة ٦٤٦ هـ .

٦ ـ كتاب البديع ، لمحمد بن مسعود الغزني ابن الذكي المتوفى سنة ٤٢١ هـ .

٧ ـ كتاب البسيط، لضياء الدين بن العلج.

٨ ـ كتاب درة الغواص للحريري .

٩ ـ كتاب رصف المباني من حروف المعاني ، للمالقي .

١٠ـ كتاب شرح التسهيل ، لابن مالك .

١١ـ كتاب الأوسط ، لأبي الحسن سعيد ابن مسعدة ، الأخفش الأوسط .

١٢ـ كتاب البهي للكسائي المتوفى سنة ١٨٩ هـ

١٣ـ الفرخ، للجرمي المتوفى سنة ٢٢٥ هـ .

١٤ـ الخصائص ، لابن جني .

١٥ـ كتاب التمام في تفسير أشعار هذيل لابن جني .

١٦ــ مجالس ثعلب ، لأحمد بن يحيى ·
١٧ــ النهاية ، لابن الخباز ·
١٨ــ الغرة ، لابن الدهان ·
١٩ــ المنصف ، للمازني ·
٢٠ــ المفصل ، للزمخشري ·
٢١ــ المحكم والمخصص لابن سيده ·
٢٢ــ الانصاف، لأبي البركات بن الأنباري ·
٢٣ــ الترشيح ، لأبي بكر خطاب بن يوسف ابن هلال القرطبي ·
٢٤ــ المستوفى ، لأبي سعيد علي بن مسعود الفرخـان ·
٢٥ــ شرح الخلاصة ، لبدر الدين بن مالك ·
٢٦ــ شرح كتاب سيبويه للخشني ، محمد ابن مسعود أبو بكر الخشني المتوفى سنة ٥٤٤ هـ ·
٢٧ــ طبقات الشعراء ، لابن سلام ·
٢٨ــ النكت على الايضاح ، لأبي علي الحسن ابن علي بن حمدون الأسدي المعروف بالجلولي ·
٢٩ــ النقد ، لابن الحاج ، أحمد بن محمد ابن أحمد الأزدي المتوفى سنة ٦٤٧ هـ·
٣٠ــ التوطئة ، لأبي علي الشلوبين المتوفى سنة ٦٤٥ هـ ·
٣١ــ الانتخاب، لعبد الله بن هشام الحضرمي·
٣٢ــ المفتاح ، لابن عصفور ·
٣٣ــ شرح الجمل الصغير لابن عصفور ·
٣٤ــ شرح الشافية الكافية لابن مالك ·
٣٥ــ التسهيل ، لابن مالك ·
٣٦ــ نوادر ابن الاعرابي ·
٣٧ــ نوادر أبي زيد الأنصاري ·
٣٨ــ معاني القرآن ــ للفراء ·
٣٩ــ التصريف ، لابن كيسان ·
٤٠ــ الحقائق ، لابن كيسان ·
٤١ــ الايضاح ، والحلبيات ، والبغداديات والعسكريات والبصريات والهيتيات والاغفال والتذكرة ، والحروف ، والحجة ، وكتاب الشعر ، لأبي علي الفارسي ·
٤٢ــ نقع الغلل، لأبي بكر محمد بن ميمون·
٤٣ــ المقنع ، لابن الباذش ·
٤٤ــ صحيح البخاري ·
٤٥ــ الروض الأنف ــ للسهيلي ·

□ الحدود والمصطلحات النحوية :

كان لاهتمام النحاة في الحدود والتعريفات أثر كبير في تأثرهم بالقواعد المنطقية والفلسفية ومن الواضح أننا لا نجد هذه الدقة في التعريفات مثلا عند سيبويه ، كما جاءت عند من أتى بعده من النحاة المتأخرين ، فسيبويه كان يعنى في توضيح الأبواب النحوية بالتمثيل، وذكر الشواهد(٤٦) في أكثر الأحيان ، ولم يفرق فيما يندرج تحت التعريف ، أو يخرج عنه ، بل كان يعمد الى ذكر الأقسام المنطوي عليها الباب(٤٧) ·

وقد ازدادت عناية النحاة بالتعريفات ، وغالى بعضهم في ذلك حتى أصبحت تلك التعريفات تمج بالمنطق والفلسفة · ويظهر هذا بصورة جلية عند النحاة المتأخرين ، كابن الحاجب ، والرضي وابن الخشاب وغيرهم ·

واذا أردنا أن نتبين طريقة أبي حيان في التعريف ، وتحليل الحدود ، فاننا نجد ذلك يسير في اتجاهين :

الأول : أنه كان يذكر الحدود والتعريفات في بداية الباب ، فهو يورد تعريفاً عاماً لها ، ثم يقوم بتحليل كامل لهذا الحد ، بحيث يبعده عن الغموض ، أو اللبس الذي قد يلحق به · يقول في باب الاعراب

« **الاعراب في اللغة** : الابانة أعرب عن حاجته أبان عنهـا ·

والتحسين : أعربت الشيء حسَّنته ·

والتغيير : عربت معدة الرجل ، وأعربها الله : غيَّرها ·

والانتقال : عربت الدابت في مرعاها : جـالت ·

وأما الاعراب في الاصطلاح : فذهبت طائفة الى أنه نفسه هو الحركات اللاحقة آخر المعربات من الأسماء والأفعال ، وعلى هذا فالاعراب عندهم لفظي ، وهو اختيار ابن خروف ··· وطائفة : الى أن الاعراب معنوي ، وهو تغيير في آخر الكلمة ، أو ما كالآخر لعامل دخل عليها نفسها ·

ثانيا : كان يميـل الى عدم الايغـال في تحليل الحدود والتعريفات ، وذلك في أغلب أبواب الكتـاب ، وكأنـه يرى أن التعـريف وسيلة لتصور الموضوع ، لا غاية مقصودة ، واذا كان الهدف من التعريف والحـد ، هـو التبيين والوضـوح ، فان الأبواب النحـوية الواضحة لا تحتاج الى حـد ، ولهذا نجـد أبا حيان يردد عبارة ، ان هذا لا يحتاج الى رسم(٤٨) ولا الى حد(٤٩) ·

فمن ذلك قـوله في باب التابـع : وهو محصور بالعد ، ولا يحتاج الى رسم، ولا حد، وهو النعت ، وعطف البيان ، والتوكيـد ، والبدل ، وعطف النسق ·

وفي تعريف التوكيد يقـول : التوكيـد معنوي ولفظـي ، والمعنـوي تابع بالفـاظ مخصوصة فلا يحتاج الى حد ولا رسم ·

وهكذا نرى أن أبا حيان لم يهتم كثيرا بالحدود والتعريفات ، وأعتقد أن هذه النظرة صحيحـة ، لأنـه مـا دام معنـى التعـريف وتصور الموضوع واضحاً في أكثر الأبـواب النحوية ، فلا ضرورة تدعـو الى الاسهاب فيما يدخل تحت التعريف أو يخرج عنـه · ومهما يكن من أمر فان أبا حيان يمثل مرحلة من مراحل التطور للتعريف النحوي ·

أمـا المصطلحات النحوية التي نستعملها الآن فقد مرت بتطورات قبل أن تستقر على الشكل المألوف لدينا · وحسبنا أن ننظر في كتاب سيبويه الذي يعد المصدر الأول الذي استقى منه النحاة علم النحو واصطلاحاته ، لندرك ما طرأ على هذه المصطلحات من تغير وتطـــور ·

أي أن المصطلحات النحـوية قد مـرت بمراحل وتدرجت الى أن ثبتت واستقرت في القرن الرابع الهجري ، وكان دور النحـاة الذين جاءوا بعد هذا لم يتجـاوز الاختيـار والتسليم بما شاع منها ·

وجاء أبو حيان في وقت وصلت فيـه المصطلحات النحوية الى وضع أخير، وأصبحت معروفة به · وعلى هذا فانه ليس من الممكن أن يحاول تغيير اصطلاح قد شاع تداوله بين المتعلمين والنحاة ·

وهكذا نلاحظ أن أغلب المصطلحات التي استعملها أبو حيان كـانت بصريـة ، وكان دوره مقصوراً على ماشاع من هذه المصطلحات وعم استعماله ·

□ أسلوب أبي حيان في الارتشاف :

استطاع أبو حيـان أن يقدم لنا تلـك المسائل النحوية ، والحقائق العلمية في كتابه، بأسلوب يتسم في أغلب أحواله بالبسـاطـة والدقة ، فكان يعتمد على الموازنة الدقيقة بين آراء النحاة ، ثم يختار أكثرها استعمالا

واصحها نقلا ورواية · أي أنه يأخذ بالنقل والرواية ثم بالاستقراء والتحليل ·

وكان أبو حيان يتحرى صحة النقل معتمداً في ذلك على صحة الرواية ، ونجد في الارتشاف كثيراً من العبارات التي تدل على ذلك مثل : ويروى عن بعض العرب ، وقالت الأعراب ··· وحكى قطرب ، وحكى يعقوب ··· وكقوله : انتهت هذه المسائل من كلام الفراء ·· وكقوله : والذي حكيناه نقلناه عن أبي جعفر النحاس ·

☐ اهتمامه باللهجات والقراءات :

كان أبو حيان شديد الاهتمام بلغات القبائل ، ويظهر ذلك جلياً في كتابه البحر المحيط ، فقد بلغ عدد اللهجات التي عزا اليها أربعاً وستين قبيله(٥٠) ·

وقد قال أبو حيان « كل ما كان لغة قبيلة يقاس عليه(٥١) ·

وكان يأخذ بالمنقول من اللغات ، ولا يذهب الى استكراهها ، يظهر ذلك عند تفسيره لقوله تعالى « ولا تقربا هذه الشجرة »(٥٢) · قرىء الشجرة بكسر الشين، وقرىء أيضاً الشيرة بكسر الشين والياء المفتوحة بعدها ، وكره أبو عمرو هذه القراءة ، قال أبو حيان : وينبغي أن لا يكرهها ، لأنه لغة منقولة فيها(٥٣) ·

وهذا الاهتمام باللهجات انما يرجع الى ما بين اللهجة والقراءات والنحو من ارتباط وثيق اذ القراءات تعتمد في أوجه خلافها على ما بين اللهجات من فروق وخلاف ، كما أن لهجات القبائل ما هي الا نحو من نحو اللغة الفصحى وطريق منه(٥٤) ·

أما القراءات فقد عرّفها بأنها « العلم الذي يبحث فيه عن كيفية النطق بالفاظ القرآن الكريم ، وقسم القراءات الى متواترة وشاذة(٥٥) ·

وقد عني بالقراءة المتواترة ، والشاذة، لأن هذه القراءاتجاءت على لغة العربقياسها وشاذها ، ويظهر ذلك فيما يلي :

١ ـ كان يرجع بالقراءة الى اللغة يلتمس لها شاهداً فيرويه ، أو نظيراً فيقيسها عليه ، فنراه يستشهد على جواز حذف الحركة الظاهرة من الأسماء والأفعال اعتماداً على لغة تميم يقول في باب الاعراب « واذا كان حرف الاعراب صحيحاً فلا يجوز الا ظهور الاعراب فيه، وحذف الحركة منه خصه أصحابنا بالشعر ، وذهب المبرد الى أنه لا يجوز ذلك الا فيالشعر وذهب بعضهم الى جواز ذلك وان كان قليلا ، ومنه قراءة من قرأ « وبعولتهن »(٥٦) بسكون التاء ، وما حكاه أبو زيد « ورسلنا »(٥٧) · وحكى أبو عمرو أن لغة تميم تسكين المرفوع من نحو : يعلمهم ، وقراءة « بارئكم »(٥٨) « ومكر السيء »(٥٩) في الوصل بسكون الميم واللام والهمزة ·

وقد دافع أبو حيان عن هذه القراءة ، ورد على من يلحن قراءها · جاء في البحر المحيط : قرأ مسلمة بن محارب (بعولتهن) بسكون التاء فراراً من ثقل توالي الحركات، وهو مثل ما حكى أبو زيد (ورسلنا) بسكون اللام ·· وقد منع المبرد التسكين في حركة الاعراب ، وزعم أن قراءة أبي عمرو لحن ·· قال أبو حيان : وما ذهب اليه ليس بشيء ، لأن أبا عمرو لم يقرأ الا بأثر عن رسول الله ﷺ ، ولغة العرب توافقه ، فانكار المبرد لذلك منكر · ومما يدل على صحة قراءة أبي عمرو ما حكاه أبو زيد من قوله تعالى « ورسلنا لديهم يكتبون »(٦٠) ·

٢ ـ **اذا كانت القـراءات متواترة ، فانـه لايرجح بينها لصحتها، وثبوت روايتها، يقول في تفسـيره لقوله تعـالى « واذ واعدنا موسى أربعين ليلة »(٦١) • قرأ الجمهور : واعدنا ، وقرأ أبو عمرو : وعدنا بغير ألـف • ولا حجة لترجيـح احدى القراءتين على الأخرى ، لأن كلا منهما متواتر ، فهمـا في الصحـة على حد السواء(٦٢) •**

وخلاصة الأمر أن أبا حيان كان كثـير الدفاع عن القراءات المتواترة والرد على من يلحن قراءها •

أما القراءات الشاذة فلم يكن أبو حيان أول من اهتم بها ، واجتهد في تخريجها بـل نجد أن ابن جني قد جمع القراءات في كتابه المحتسـب •

فكان أبو حيان يعمل على توجيه القراءة الشاذة وتخريجها ، فيرجعها الى اللغة ، أو الى لهجة من اللهجات العربية ، باحثاً لها عن شاهد أو توجيه • من ذلك : حكى اللحياني عن بعض العرب أنه ينصب بـ « لم » وخرج أبو حيان على ذلك قراءة من قرأ « ألم نشرح لك صـدرك »(٦٣) بنصب الحـاء • وقـال أبو حيان في البحر المحيط : قرأ الجمهـور بجزم الحاء لدخول الجازم ، وقرأ أبو جعفر بفتحها ، وخرجه ابن عطيـة في كتابه عـلى أنه : ألم نشرحن ، فأبدل من النون ألفاً ، ثم حذفها تخفيفاً ••• ثم قال أبو حيان : ولهذه القراءة تخريج أحسن من هذا كله ، وهو أنه لغـة لبعض العـرب ، حكاها اللحيـاني في نوادره ، وهي الجزم بلن ، والنصب بـ (لم) عكس المعروف عند الناس(٦٤) •

ويلاحظ أن منهج أبي حيان في تتبعـه للقراءات والاحتجاج لها ، يتفق مع منهـج المحتسـب لابن جني ، والحجـة لأبي عـلي الفارسي ، وذلك في أنه يعرض القراءة ومن قرأ بها ، ثم أنـه كان يرجعهـا الى اللغـة ليلتمس لها شاهداً فيرويه ، أو يرجع بهـا الى احدى لهجات القبائل •

□ الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف :

تعد قضية الاحتجاج بالحديث النبـوي الشريف من القضايا الهامة التي دار حولهـا نقاش وخلاف ، ويمكننا حصر هذا الخلاف في في اتجاهات ثلاثة(٦٥) •

١ ـ **الاتجاه الأول رفض الاحتجاج بالحديث في المسائل النحوية ، وكان في طليعتهم أبو حيان وأبو الحسـن بن الضائـع المتوفى سنة ٦٨٠ هـ •**

٢ ـ **الاتجاه الثاني : جوز الاحتجـاج به ، وكان في طليعتهم ابن مالك •**

٣ ـ **الاتجاه الثالث : وقف موقفا وسطا بين الاتجاه الأول والثاني ، ويمثـل هـذا الاتجاه الشاطبي •**

وقد عرف عن أبي حيان أنه يمثل من يرفضون الاحتجاج بالحديث النبوي ، وعرف عنه أيضاً أنه قد تحامل كثيراً على ابن مالك عندما جوز الاستشهاد بالحديث الشـريف • ولكن الأحاديث التي أوردها أبو حيان واحتج بها في أثناء عرضه للمسائل النحـوية تخالف ما جاء عنه ، وتناقض ما قاله في ابن مالك •

واليكم بعض الأمثلة التي تدل عـلى استشهاد أبي حيان في أثناء عرضه للمسائل النحويـة •

١ ـ **ما جـاء في كلامـه على جواز دخـول الضمير بين ها التنبيه ، واسم الاشارة، ثـم ذكـر الحـديث : هـا انـا ذا يا رسول الله(٦٦) •**

٢ ـ ما جاء عند كلامه على حذف خبر لا النافية للجنس ، يقول : ومن حذف الخبر قوله تعالى « قالوا لا ضير »(٦٧) ،

« فلا فوت»(٦٨) ، ثم قال : ولا ضرر ولا طيرة ، ولا عدوى(٦٩) .

٣ ـ ما جاء عند كلامه على ظن وأخواتها بأن (ان) المكسورة اذا خففت أهملت ويجب أن يؤتى بلام الفارقة بين ان المؤكدة ، وان النافية ، ثم قال : وقد جاءت اللام محذوفة في قول الشاعر :

أنا ابن أباة الضيم من آل مالك

وان مالك كانت كرام المعادن

وفيما روى في الحديث : ان كان رسول الله ﷺ يحب الحلواء والعسل . أي : لكرام المعادن ، وليحب الحلواء ، وذلك لدلالة الكلام على أن الخبر مثبت لا منفي(٧٠) .

٤ ـ ما جاء في أثناء كلامه على مسوغات الابتداء بالنكرة وتخصيصها بالاضافة ذكر الحديث : خمس صلوات كتبهن الله على العباد(٧١) .

٥ ـ ما جاء في أثناء كلامه على ان « بيد » تأتي للاستثناء ، قال : وتساوي بيد غير وتضاف الى ان وصلتها ، وتقع في الاستثناء المنقطع ، وفي الحديث : انا افصح من نطق بالضاد بيد اني من قريش ، واسترضعت في بني سعد(٧٢) .

٦ ـ ما جاء عند كلامه على معنى (من) من أنها تأتي لابتداء الغاية في غير المكان . قال ومثال دخولها لابتداء الغاية في غير المكان : قرأت من أول سورة البقرة الى آخرها ... وتقول اذا كتبت كتابا من فلان الى فلان . وفي الحديث : من محمد رسول الله الى هرقل عظيم الروم(٧٣) .

٧ ـ ما جاء في أثناء كلامه على المضاف الى ياء المتكلم على قلب واو (مخرجو) الى ياء ، وادغامها في ياء المتكلم ، يقول : وهذه الياء في ضاربي وشبهه مفتوحة كقوله :

اودى بنيَّ واعقبوني حسرة

عند الرقاد وعبرة لا تقلع

وفي الحديث : او مخرجيَّ هم(٧٤) .

٨ ـ ما جاء في أثناء كلامه على جواز افراد اسم التفضيل ، أو جمعه اذا أضيف الى معرفة ، يقول : فاذا كان مضافا الى معرفة ، فالذي عليه الجمهور أن أفعل اذا أضيف الى معرفة لا يخلو من التفضيل البتة ، ويكون بعض ما يضاف اليه ، وتارة تفرد ، وان كانت مضافة كقوله تعالى : « ولتجدنّهم أحرص الناس على حياة »(٧٥) ، وتارة تجمع كقوله تعالى « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها »(٧٦) وفي الحديث : ألا اخبركم باحبكم اليّ واقربكم مني مجالس يوم القيامة أحاسنكم أخلاقاً . فافرد أحب وأقرب، وجمع أحاسن(٧٧) .

٩ ـ ما جاء في كلامه على لزوم لام الأمر اذا أسند الفعل الى غير الفاعل المخاطب واورد على ذلك الحديث : قوموا فلأصل لكم(٧٨) .

١٠ـ ما جاء في أثناء كلامه على معمول الصفة المشبهة ليدل على جواز اتباع معمول الصفة المشبهة بجميع التوابع ما عدا الصفة، فانه لم يسمع من كلامهم،

هكذا زعم الزجاج · وقد جاء في الحديث في صفة الدجال : أعور عينه اليمنى · واليمني صفة لعينه ، وهو معمول للصفة ، فينبغي أن ينظر(٧٩) ·

هذه الأحاديث التي احتج بها أبو حيان وان كانت قليلة ، تدفعنا الى القول بان أبا حيان كان من الذين استشهدوا بالأحاديث لتأييد القواعد النحوية ، ولعل ما كان بينه وبين ابن مالك هو الذي جعله يتحامل على ابن مالك ويقف له بالمرصاد ·

□ الاحتجاج بالشعر :

كان أبو حيان واسع الاطلاع على أشعار العرب ، ومهتماً بحفظها وروايتها ، ومعتمداً عليها في الاستشهاد ، وتثبيت الأحكام النحوية ، ونلاحظ في شواهده الشعرية أنه لم يتوسع في دائرة الاستشهاد ، بل جعل شواهده مقصورة على شعراء الطبقة الأولى والثانية والثالثة ، وبهذا يكون قد أخرج الشعراء المحدثين من دائرة الاستشهاد والاحتجاج ، وان ما ذكره من أبيات لشعراء محدثين كأبي تمام والمتنبي وبشار وغيرهم ، لا يحط من موقفه في الاحتجاج ، لأن هذه الأبيات لم ترتفع عنده الى مرتبة الاحتجاج الذي حظي به شعراء الطبقات الثلاث ، انما كان ذكره لها من باب الاستئناس ، أو زيادة في ايضاح معنى · كما أنه لم يبن عليها قاعدة نحوية ، وقد صرح غير مرة بأنه لا يستشهد بشعر المولدين وان كان يشق بقائل ذلك الشعر(٨٠) ·

□ رأي أبي حيان في العلة والعامل والسماع والقياس :

١ ـ رأيه في العلة : أشار أبو حيان في مقدمة الارتشاف الى أنه يريد أن يقرب الأحكام النحوية عارية من التدليل والتعليل · ورغبته في تجريد الأحكام النحوية من التعليل أمر واضح في كتابه ، فقد دعا غير مرة الى الغاء هذه التعاليل التي لا تجدي نفعاً ، وأخذ على النحاة ايغالهم في تعليل الأحكام النحوية ، واغفالهم الأحكام والمسائل النحوية التي تستند الى سماع صحيح ، يقول : والنحويون مولعون بكثرة التعليل ، ولو كانوا يضعون مكان التعاليل أحكاماً نحوية مستندة للسماع الصحيح لكان أجدى وأنفع ، وكثيراً ما نطالع أوراقاً في تعليل الحكم الواحد ، ومعارضات ومناقشات ، ورد بعضهم على بعض في ذلك ، وتنقيحات على زعمهم في الحدود ، خصوصاً ما صنفه متأخرو المشارقة على مقدمة ابن الحاجب فنسأم من ذلك ، ولا يحصل في أيدينا شيء من العلم(٨١) ·

ومما يوضح لنا موقف أبي حيان من التعليل هو ما صرح به في المسائل الآتية :

١ ـ في مبحث المعرف بالأداة يقول : ذكر أصحابنا فيها مذهبين : أحدهما : مذهب جميع النحاة الا ابن كيسان ، أنها أحادية الوضع ، وهي اللام ، والألف ألف وصل جيء بها وصلة الى النطق بالساكن والثاني : مذهب ابن كيسان انها ثنائية الوضع نحو : قد ، وهل ، وهمزتها قطع · ثم قال أبو حيان : وهذا الخلاف في الأداة قليل الجدوى ، وبعض الألسن خال من أداة التعريف··· وهذه كلها أوضاع لاتعلل(٨٢)·

٢ ـ اختلف النحاة في ناصب المستثنى على ثمانية أقوال ·· وقد علق أبو حيان على هذا الخلاف بقوله : مثل هذا الخلاف لا يجدي كبير فائدة ، وهي كالخلاف في رافع المبتدأ والخبر ، ورافع الفاعل ، وناصب المفعول ، وانما الخلاف الذي يجدي هو فيما أدى الى حكم لفظي ، ومعنى كلامي(٨٣) ·

٣ ـ بعد أن ذكر أبو حيان اختلاف النحاة في وزن (أيًا) واشتقاقها ، فانه يقول: وليس في هذا الاختلاف في أيا ، ولا في وزنه كبير فائدة(٨٤) .

٤ ـ وفي مبحث المنصوبات يقول : وكون المفاعيل خمسة هو مذهب البصريين ، وزعم الكوفيون أنه ليس للفعل الا مفعول واحد ، وهو المفعول به ، وباقيها مشبه بالمفعول به . وهذا الخلاف لا يجدي كبير فائدة(٨٥) .

وبهذه النظرة الى التعاليل نتخلص من تلك التعاليل التي ما تزال مكان شكوى في النحو العربي ، ونتخلص كذلك من تلك الأفكار الذهنية التي تعود صعوبة النحو الى جزء كبير منها .

□ رأيه في العامل :

سلك أبو حيان مسلك القدماء في العامل، وبما يحدثه من أثر اعرابي في الكلمة وهو لم يتأثر بدعوة ابن مضاء القرطبي في الغاء العامل وعدم القول به . بل كان يدعو الى الغاء الخلافات في تقدير العامل ، لعدم ترتب حكم نطقي عليها ، فالعامل عنده موجود ، وله أثر ، ويرى أن الأصل في العامل أن يكون من الفعل ، ثم من الحرف ، ثم من الاسم ، وأن العامل لا يؤثر أثرين في محل واحد ، وأنه لا يجتمع عاملان على معمول واحد الا في التقدير نحو : ليس زيد بجبان(٨٦) .

خلاصة الأمر أن أبا حيان كان منساقاً مع النحاة في الاهتمام بالعوامل اللفظية والمعنوية ، وأثرها .

□ رأيه في السماع والقياس :

يقوم منهجه العام في القياس على اعتماد المسموع من كلام العرب والعناية به ، ويظهر ذلك في أنه لا يعتد برأي لا يستند الى سماع ، وعلى هذا كان يحدد اختياره لآراء النحاة والحكم عليها .

وان نصوص أبي حيان تكشف لنا عن رأيه في السماع والقياس ، يقول :

فلما اطلعنا على مذاهب الناس في هذه المسألة ، ولاختلافهم فيها رجعنا عند الاختلاف الى السماع من العرب ، فما وجدناه منقولا عنهم أخذنا به ، وما لم ينقل من لسانهم اطرحناه ، وذلك مذهبنا في اثبات الأحكام النحوية ، أنّا نرجع فيها الى السماع ... والقياس الذي نذكره نحن في النحو انما هو بعد تقدير السماع ، فلا تثبت الأحكام بالقياس انما نثبتها بالسماع من العرب ، ويكون في الأقيسة اذ ذاك تأنيس وحكمة لذلك السماع . ومن تأمل كتاب سيبويه وجده في أكثره سالكا هذه الطريقة التي اخترناها في اثبات الأحكام بالسماع .(٨٧) .

فأبو حيان يعتمد النصوص المسموعة كأصل في الاحتجاج للقياس ، وهو في هذا المنهج يقربنا من النصوص المسموعة ، والأساليب الفصيحة التي نطق بها العرب ، ويمكننا حصر منهجه في السماع والقياس فيما يلي :

١ ـ كان أبو حيان يأخذ بالقياس ويحتكم في قياسه الى أصول العربية .

٢ ـ كان لا يتوسع في القياس ، فلم يأخذ المثال الشاذ قاعدة يقيس عليها ، وانما يبنى قواعده وأحكامه على الكثير .

٣ ـ لا يجوز عنده اثبات قاعدة كلية لمحتمل ظاهر فيه ، وانما يبني القاعدة على الدليل الذي لا يتطرقه الاحتمال .

٤ ـ كان يذهب الى استبعاد التراكيب التي لا تسندها النصوص المسموعة ٠

٥ ـ اذا اجتمع السماع والقياس اختار السماع ٠

خلاصة القول ان أبا حيان كان يعنى عناية شديدة بالسماع ، ويبني قياسه دائماً على السماع ، ولا يرتضي تلك الأحكام النحوية التي لا تطرد مع قواعد النحو ٠

□ تأثره بالمذهب الظاهرة :

ذكرت المصادر التي ترجمت لأبي حيان أنه قد أخذ بالمذهب الظاهري ، ثم اختلف في رجوعه عنه الى المذهب الشافعي ٠ وهمنا هنا أن نعرف مدى تأثره بالمذهب الظاهري في معالجته للمسائل النحوية ، وهل كان ظاهرياً حتى في النحو ـ كما قيل ؟ ٠

لم يكن أثر المذهب الظاهري مقصوراً على تفسير الآيات ، بل امتد أثره الى النحو العربي، فقد ظهر ابن مضاء القرطبي المتوفى سنة (٥٩٢ هـ) وكان متعصباً الى الظاهرية ، وقد استلهم هذا المذهب في ثورته على النحو والنحاة ، اذ وجد أن النحو العربي قد تضخم بتقديرات وتأويلات ، وتعليلات ، وأقيسة كثيرة ، وقد تمثلت ثورته في كتابه (الرد على النحاة) الذي يقول فيه «قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النحو ما يستغني النحوي عنه ، وأنبه على ما أجمعوا على الخطأ فيه ، فمن ذلك ادعاؤهم أن النصب والخفض والجزم لا يكون الا بعامل لفظي ، وأن الرفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي »(٨٨) ٠

ولم يقتصر قصده من كتابه على هذا ، بل طالب باسقاط العلل الثواني والثوالث(٨٩) ويرى أن العرب قد أخطأوا في حملهم شيء على شيء في القياس يقول : والعرب أمة حكيمة ، فكيف تشبه شيئاً بشيء وتحكم عليه بحكمه ، وعلة حكم الأصل غير موجودة في الفرع ، واذا فعل واحد من النحويين ذلك جُهل ، ولم يقبل قوله ، فلِمَ ينسبون الى العرب ما يُجهل به بعضهم بعضاً ، وذلك أنهم لا يقيسون الشيء ، ويحكمون عليه بحكمه ، الا اذا كانت علة حكم الأصل موجودة في الفرع(٩٠) ٠

وقد اختلفت نظرة الباحثين المحدثين الى موقف ابن مضاء من أفكاره هذه ، فمنهم من رأى أنه قد عمل على تطور النحو وتيسيره ، ومنهم رأى أن الدافع الى دعوته هو الشهرة التي كان يطمح الى تحقيقها ، وهي أن يكون اماماً مشهوراً في العربية ، ومنهم من رأى أنه لم يتصد للنحويين بقصد احياء النحو وتيسيره ، بل كان مدفوعاً الى أن يرد عليهم لما يحمله من عقيدة ظاهرية ، وبعضهم يرى أن ابن مضاء كان مجدداً من ناحية ، ومن ناحية أخرى متفلسف يصطنع فلسفة القرون الوسطى(٩١) ٠

ومهما يكن من أمر فان ثورة ابن مضاء ذهبت صرخة في واد ، لأن قواعد النحو أقيمت على أسس وأصول ، وبذل فيها النحاة كل ما في استطاعتهم في سبيل اقامة صرح هذه القواعد ، وأن هبوب رياح التغيير لم تستطع أن تحرك شيئاً في التراث النحوي ٠

ولست أود الافاضة في هذا الموضوع ، لأن الذي يهمنا هو مدى تأثر أبي حيان بدعوة ابن مضاء القرطبي ٠

يمكننا حصر أوجه الاتفاق والافتراق بين أبي حيان وابن مضاء في الأمور الآتية

١ ـ تأثر أبو حيان بابن مضاء في دعوته الى طرح التعاليل التي لا تجدي نفعاً ، قال أبو حيان : والنحويون مولعون بكثرة

التعليل ، ولو كانوا يصنعون مكان التعليل أحكاماً نحوية مستندة للسماع الصحيح لكان أجدى وأنفع(٩٢) ٠

٢ ـ تأثر به أيضاً في الغاء التمارين غير العملية ، لأنها من وضع النحاة ، ولا يوجد نظائرها في لسان العرب ٠

٣ ـ أراد ابن مضاء أن يضيق دائرة القياس على حين نجد أن أبا حيان لا يدعو الى الغاء القياس بل كان يأخذ به ٠

٤ ـ كان ابن مضاء يدعو في كتابه الرد على النحاة الى الغاء نظرية العامل ، فهو يرى مثلا أن الظرف والجار والمجرور اذا وقعا أخباراً فانهما لا يتعلقان بعامل محذوف ، وأنه لا عامل ولا معمول ٠

أما أبو حيان فانه سلك مسلك القدماء في الاهتمام بالعامل ، وهو على حق في هذا ، لأن انكار العامل فيه انكار للنحو ، وادخال للخلل والاضطراب في المسائل النحوية التي قام عليها تراثنا النحوي ٠

وخلاصة القول ان القول بظاهرية أبي حيان في النحو ، وأنه كان ظاهرياً في النحو ـ كما قيل ـ انما هو قول مطلق وأمر مبالغ فيه ، لأن تأثره بالمذهب الظاهري في منهجه النحوي كان محدوداً ، لا يمكننا القول بأن نحوه كان نحواً ظاهرياً ، وانما الذي نستطيع أن نقوله هو أن تأثر أبي حيان بالظاهرية كان كتأثره بأي مذهب نحوي آخر ، فانه يأخذ منه ما يتمشى مع منهجه وتفكيره في التيسير والسهولة ٠

☐ الحواشي :

★ قال السيوطي : النفزي ، نسبة الى نفزة قبيلة من البربر ٠ بغية الوعاة ١/٢٨٠ ٠ وقال ياقوت : نفزة ـ بالفتح ثم السكون ـ مدينة بالمغرب بالاندلس معجم البلدان ٥/٢٩٦ ٠

★★ جيان : بالفتح ثم التشديد مدينة لها كورة واسعة بالأندلس ، تتصل بكورة البيرة ، مائلة عن البيرة الى ناحية الجوف ، شرقي قرطبة ، بينها وبين قرطبة سبعة عشر فرسخا ٠ معجم البلدان ٣ : ١٨٥ ٠

★★★ نفح الطيب : ٣/٢٩٢ ٠

١ ـ مقدمة ابن خلدون الفصل ٣١ ص ٥٣٧ ٠

٢ ـ ينظر غاية النهاية ٢/٢٨٥ ، وبغية الوعاة ١/٢٨٠ ، وشذرات الذهب ٦/١٤٦ ٠

٣ ـ البحر المحيط ١/١١ ٠

٤ ـ البحر المحيط ١/٦ ٠

٥ ـ البحر المحيط : ١/٥ وما بعدها ٠

٦ ـ ينظر منهج السالك في الكلام على الفية ابن مالك ـ لأبي حيان ص ٢٣١ ٠

٧ ـ ينظر نفح الطيب ٣/٢٩٥ ، والنجوم الزاهرة ١٠/١١١ ٠

٨ ـ ينظر نفح الطيب ٣/٣٣٨ ، وشذرات الذهب ٦/١٤٦ ٠

٩ ـ شذرات الذهب ٦/١٤٦ ٠

١٠ـ ينظر نفح الطيب ٣/٣٢٠ ٠

١١ـ ينظر البحر المحيط ١/٣ ٠

١٢ـ ينظر شذرات الذهب ٦/١٤٦ ٠

١٣ـ نكت الهميان ص ٢٨١ ٠ والدرر الكامنة 1/٣٥٢ ٠

١٤ـ ينظر طبقات الشافعية الكبرى ٦//٣٢ ٠

١٥ـ ينظر غاية النهاية ٢/٢٨٥ ، والبحر المحيط ١/٧ ٠

١٦ـ ينظر البحر المحيط ١/٦ ، ٨٣ ، ٤/٣٢٣ ، ٥/٤٩٧ ٠ وبغية الوعاة ١/٢٨٠ ، ونفح الطيب ٣/٣٠٣ ٠

١٧ـ المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، ينظر الدرر الكامنة ٣/١٣٤ ٠

١٨ـ المتوفى سنة ٧٧٢ هـ ٠ ينظر الدرر الكامنة ٢/٤٦٣ ٠

١٩ـ المتوفى سنة ٧٤٩ هـ ، ينظر الدرر الكامنة ٢/١١٧ ٠

٢٠ـ المتوفى سنة ٧٦٦ هـ ينظر الدرر الكامنة ٢/٣٧٢ ٠

٢١ـ المتوفى سنة ٧٥٦ هـ ، ينظر الدرر الكامنة ١/٣٦٠ ٠

٢٢ـ المتوفى سنة ٧٧٨ هـ ، ينظر الدرر الكامنة ٥/٦١ ٠

٢٣ـ المتوفى سنة ٧٤١ هـ ، ينظر الدرر الكامنة ١/٥٧ ٠

٢٤ـ بغية الوعاة ١/٢٨٠ ٠

٢٥ـ بغية الوعاة ١/٢٨٠ ، والدرر الكامنة ٤/٣٠٤ ٠

٢٦ـ ينظر نكت الهميان ص ٢٨٣ ، والبحر المحيط ٢/٣٤ ٠

٢٧ـ ينظر نكت الهميان ص ٢٨١ ، وشذرات الذهب٦/١٤٥، ونفح الطيب ٣/٢٩٦ ٠

٢٨ـ ينظر بدائع الزهور ١/١٩٩ ـ ٢٠٠ ٠
٢٩ـ البحر المحيط ٣/٣٧٧ ٠
٣٠ـ البحر المحيط ٥/١٤٩ ٠
٣١ـ ينظر نفح الطيب ٣/٣٢١ ٠
٣٢ـ البحر المحيط ٤/٢٤٣ ، ١٤ ٠
٣٣ـ ينظر نفح الطيب ٣/٢٩٢ . وشذرات الذهب ٦/١٤٧ ، والدرر الكامنة ٤/٣١٠ ٠
٣٤ـ ينظر طبقات الشافعية للاسنوي ص ٩٧ ٠
٣٥ـ ينظر غاية النهاية في طبقات القراء ٢/٢٨٦ ٠
٣٦ـ نفح الطيب ٣/٣١٥ ٠
٣٧ـ ينظر نفح الطيب ٣/٢٠٧ ، وينظر المطبوع والمخطوط والمفقود منها في كتاب « ابو حيان النحوي » للدكتورة خديجة الحديثي ص ١٠١ ـ ٢٥٩ ٠
٣٨ـ هذا الكتاب قيد الطباعة ٠
٣٩ـ التشبيج : التخليط واضطراب الكلام ٠
٤٠ـ الضَرَب : العسل الأبيض الغليظ ٠
٤١ـ انظر بغية الوعاة : ١/٢٢٥ ٠
٤٢ـ التذييل والتكميل ١/٥ ٠
٤٣ـ انظر المنصف ١/٤ ٠
٤٤ـ الهمع : ١/٥٥ ٠
٤٥ـ الهمع : ١/٧٨ ٠
٤٦ـ انظر الكتاب ٢/٢٥٩ ٠
٤٧ـ انظر الكتاب ١/٣٠٣ ٠
٤٨ـ الرسم : هو تعريف الشيء بصفاته العرضية اللازمة فيه٠
٤٩ـ الحد : هو تعريف الشيء بصفاته الذاتية ٠
٥٠ـ انظر اللهجات العربية في التراث ـ د٠ علم الدين الجندي ص ١٤٩ ٠ ١٥٩ ٠
٥١ـ المزهر ١/١٥٣ ٠
٥٢ـ سورة البقرة ، الآتية : ٣٥ ٠
٥٣ـ البحر المحيط : ١/١٥٨ ٠
٥٤ـ انظر اللهجات العربية في التراث ص ١٥٦ ٠
٥٥ـ انظر البحر المحيط : ١/١٤ ٠
٥٦ـ سورة البقرة ، الآية : ٢٢٨ ٠
٥٧ـ سورة الزخرف ، الآية : ٨٠ ٠
٥٨ـ سورة البقرة ، الآية : ٥٤ ٠
٥٩ـ سورة فاطر ، الآية : ٤٣ ٠
٦٠ـ انظر البحر المحيط ١/٢٠٦ ، ٢/١٨٨ ٠
٦١ـ سورة البقرة ، الآية : ٥١ ٠
٦٢ـ انظر البحر المحيط : ١/١٩٩ ، ٢/٣٢٣ ، ٣/٨٨ ٠
٦٣ـ سورة الشرح الآية : ١ ٠
٦٤ـ البحر المحيط ٨/٤٨٧ ، والارتشاف الورقة ٢٨٤ ، والمحتسب ٢/٣٦٦ ٠
٦٥ـ انظر خزانة الادب ١/٩ ـ ١٢ ٠ والاقتراح للسيوطي ص ٢٥ ٠ والتذييل والتكميل في شرح التسهيل (مخطوط) ٥/١٦٩ ٠
٦٦ـ الارتشاف : ١٣١ ٠
٦٧ـ سورة الشعراء ، الآية : ٥٠ ٠
٦٨ـ سورة سبأ ، الآية : ٥١ ٠
٦٩ـ الارتشاف : ١٨٥ ٠
٧٠ـ الارتشاف : ١٨٢ . والبحر المحيط : ٧/١٦ ٠
٧١ـ الارتشاف : ١٥٥ ٠
٧٢ـ الارتشاف ١٨١ . ومنهج السالك ١٧٧ ٠
٧٣ـ الارتشاف : ٢٥٩ ٠
٧٤ـ الارتشاف ٢٨١ ، ومنهج السالك ٣٠٦ ٠
٧٥ـ سورة البقرة ، الآية : ٩٦ ٠
٧٦ـ سورة الأنعام ، الآية : ١٢٣ ٠
٧٧ـ الارتشاف ٣٣٠ . ومنهج السالك : ٤١١ ٠
٧٨ـ الارتشاف ١٣٥ . والتذييل والتكميل : ٥/١٣٩ ٠
٧٩ـ الارتشاف ٣٧٧ . ومنهج السالك ٣٦٦ ٠
٨٠ـ انظر البحر المحيط ١/٩٠ ـ ٩١ . ٣/٢٨٠ ٠
٨١ـ انظر منهج السالك ص ٢٣٠ ٠
٨٢ـ الارتشاف : ١٣٣ . والهمع : ١/٧٩ ٠
٨٣ـ الارتشاف : ٢٢١ ٠ وينظر شرح التصريح ١/٣٥٩ ٠
٨٤ـ الارتشاف ١٢٣ ٠
٨٥ـ الارتشاف : ١٩٥ ٠
٨٦ـ الارتشاف : ١٠٦ . والتذييل والتكميل : ٥/١٩٥ ٠
٨٧ـ انظر التذييل والتكميل : ٣/١٥٣ ٠
٨٨ـ الرد على النحاة : ٨٥ ٠
٨٩ـ انظر الرد على النحاة : ١٥١ ٠
٩٠ـ الرد على النحاة : ١٥٦ ٠
٩١ـ انظر النحو العربي ـ لابراهيم السامرائي : ٩٨ . ١٩٥ ، ومجلة مجمع اللغة بالقاهرة الجزء السابع ص ٧٧ ٠
٩٢ـ منهج السالك : ٢٣٠ ٠

ديسقوريدس وكتابه

د. مختار هاشم

ما اشتهر عند العرب احد من الاطباء الاقدمين اشتهار ثلاثة : ابقراط وجالينوس وديسقوريدس حتى ان ابن النفيس في كتابه الشامل يرمز لهذا ب د . وحتى ان ابن البيطار لا يدع مادة من كتابه الجامع لمفردات الادوية والاغذية الا ويقرنها بنقل مادة من كتاب ديسقوريدس عندما يجد فيه ما يماثلها .

وديسقوريدس طبيب شامي يوناني حشائشي(١) من عين زربى وهي بلدة كانت واقعة في شمالي سورية وتقع في يومنا هذا في الجمهورية التركية .

وقالوا ان سبب براعة دّ في هذا الفن انه داوم مدة اربعين سنة على ملاحظة النباتات في احوالها المختلفة حتى وقف على منافعها وخواص بزورها وازهارها وقشورها ولبابها غضة ناضرة او يابسة جافة ، ثم اخبر تلاميذه بما حصل عنده من التجارب عنها والف كتابه فيها .

نقل العرب هذا الكتاب الى لغتهم في ايام المتوكل الخليفة العباسي المتوفى سنة ٢٤٧ هجرية وكان ذلك على يد اسطفان بن باسيل الذي ذكره ابن اصيبعة فيمن نقلوا العلم الى العربية وقال : **كان يقارب حنين بن اسحق في النقل الا ان عبارة حنين افصح واحلى))** .

نقل اسطفان هذا الكتاب من اليونانية الى العربية ثم قرا حنين بن اسحق الترجمة فصححها واجازها . وكان اسطفان اذا علم ما يقابل بالعربية الأسماء اليونانية ذكره ، واذا لم يعلم ترك اللفظ اليوناني على حاله « اتكالاً منه على ان يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي(٢) .

وحمل هذا الكتاب الى الأندلس فيما حمل اليها من تآليف المشارقة او ترجماتهم فانتفع به الأطباء ، الا ان الفاظا كثيرة باليونانية ظلت غير مفهومة لعدم ذكر ما يقابلها بالعربية حتى كانت

ايام عبدالرحمن بن محمد الناصر وهو يومئـذ صاحب الأندلس فكاتبه رومانوس الثاني(٣) ملك قسطنطينية في سنة سبع وثلاثين وثلاثمائة وهاداه بهدايا لهـا قدر عظيم منها كتـاب ديسقوريدس مصوّر الحشائش بالتصـوير الرومي العجيب ،وكان الكتاب مكتوباً بالاغريقي اي باليوناني القديم ومما جاء في كتاب رومانوس الى الملك الناصر :

« ان كتاب ديسقوريدس لا تجتنى فائدته الا برجل يحسن العبارة باللسان اليوناني ويعرف اشخاص تلك الأدوية . فان كـان في بلدك مـن يحسن ذلك فزت ايهـا الملك بفائدة الكتاب » .

قال ابن جلجل : « ولم يكن يومئذ بقرطبة مـن يقـرا اللســان الاغريقي فبقـي كتـاب ديسقوريدس في خزانة عبدالرحمن الناصر ولم يترجـم الى اللســان العربي . وبقي الكتـاب بالأندلس الذي بين ايدي الناس بترجمة اسطفان الواردة من مدينة السلام بغـداد .

فلما جاوب الناصر رومانوس الملك سأله ان يبعث اليه برجل يتكلم بالاغريقي واللاتيني ليعلم له عبيدا يكونون مترجمين فبعث رومانوس الى النـاصـر براهب يدعى نيقولا فوصـل الى قرطبة سنة اربعـين وثلاثمائة . وكان يومئـذ بقرطبة مـن الاطباء قـوم لهـم بحث وتفتيش وحرص على استخراج ما جهل من اسماء عقاقير كتاب ديسقوريدس بالعربية فصح ببحث هؤلاء النفر تصحيح الوقوف على اشـخاص عقاقـير كتـاب ديسقوريدس بمدينة قرطبـة ما ازال الشك فيهـا مـن القلوب ، وتصحيح النطـق بأسمائها بلا تصحيف الا القليـل منهـا الذي لا بال له ولا خطر وذلك في مثل عشرة ادوية »انتهى كلام ابن جلجل باختصار يفهم من هـذا الكلام ان كتاب ديسقوريدس بقي على ترجمة اسطفان بن باسيل ولم يترجم ترجمة جديـدة اندلسية بـل ان الأطباء الأندلسـيين استعانوا بالراهب نقولا على فهـم معاني الفاظ العقاقير ومعرفة اشخاصها وتصحيح النطـق بأسمائها،وبقيت الترجمة الأسطفانية لا تنازعها ترجمـة ثانية على ان الأندلسيين والمغاربة اذا كانوا لم ينقلوا الكتاب نقلاً جيـداً الى العربية فانهـم اكملوا النقل البغدادي بالشرح والتفسير(٤) .

وقـد وصل الينا من مخطوطات ترجمـة اسـطفان بن باسـيل على ما ذكـر الدكتـور صلاح الدين المنجـد ما يلي :

١ ـ مخطوطة ايا صوفيا بالآستانة .

٢ ـ مخطوطة المكتبة الوطنية بمدريد .

٣ ـ مخطوطـة خـدا بخش بتنـه بالهنـد .

وقد عني المستشرقان الاسبانيان قيصر دبلـر Cesar Dubler والياس طرث Elias Teres بطبع وتحقيق ترجمة اسطفان بن باسيل وصدرت هـذه الطبعة في تطـوان عام ١٩٥٢ وفي برشلونة عام ١٩٥٧ .

كان اعتمادهما الأساسي على مخطوطـة المكتبة الوطنية بمدريد وهما يأتيان في المدخل الى الكتاب الذي حققـاه La materia medica de Dioscarides .

ببحث ضاف عن المخطوطات العربية لكتاب ديسقوريدس يتناول :

مخطوطة مدريد M .
مخطوطة باريس P (٥) .
مخطوطة الاسكوريال E .
مخطوطات اخرى .

ويشيران الى بحوث العلامة الفرنسي Lucien Leclerc وسواه .

ثم ياتيان ببحث طويل في اربعين صفحة عنوانه :

La transcripcion de los nombres griegos al arabe.

يعالجان في هذا البحث موضوع تعريب الكلمات الاغريقية وما يقابل كل حرف يوناني صامت او صائت من حرف عربي وما يتعلق بذلك من اشكالات . يلي ذلك دراسة تقع في مئة وعشرين صفحة تتناول مقارنة نصوص كتاب ديسقوريدس باللغات الثلاث :

كتاب ديسقوريدس بالاغريقية ويرمزان له ب D. W. .

كتاب ديسقوريدس بالعربية ويرمزان له ب D. A. .

كتاب ديسقوريدس بالقشتالية(٦) ويرمزان له ب D. L. .

والمؤلفان يترجمان النصوص الثلاثة الى اللغة الاسبانية ليدرك القارىء الذي يعرف الاسبانية مدى تطابق النصوص ويلمس مدى صحة الترجمة العربية او الترجمة القشتالية (اللاتينية المتأخرة في اسبانيا) وايهما اقرب الى الأصل اليوناني .

والحقيقة ان هذه الطبعة المحققة التي اصدرها المستشرقان الاسبانيان ذات فائدة عظيمة لمن يتصدى لتحقيق مفردات ابن البيطار فهي مذيلة بمسرد في الاختلاف بين المخطوطات المختلفة والتصحيحات وبفهرس بأسماء النباتات وآخر بأسماء الأشخاص والبلدان والمواضع التي يوجد فيها النبات .

والكتب التي تتناول النباتات الطبية والتي تساعد على تحقيق مفردات ابن البيطار كثيرة جداً لا يتسع مجال هذه المقالة لسردها ولكن اشير بخاصة الى الكتاب التالي :

Leclerc, Lucien : Traité des simples d'Ibn El-Beithar, Paris 1877.

وقد استفاد منه الدكتور احمد عيسى في صنع معجمه بأسماء النبات . عدا البحوث التي تتعلق بمفردات ابن البيطار والتي نشرها في المجلة الآسيوية . والى كتابين فرنسيين قديمين يمكن ان يساعدا في فهم مادة ديسقوريدس :

Dalechamps J. : Histoire générale des plantes, Lyon 1615.

Mattiole. Les commentaire, de M. André Maltiole medecin siennois (٧) sur les six livres de matière medicale (٨) de Dioscoside Amazarbeen traduits de latin en français, Lyon 1567.

كما ان مــن المفيد مقارنة ترجمة اسطفان بن باسيل المذكورة آنفاً بترجمة لمهران بن منصور ابن مهران رآها الدكتور صلاح الدين المنجد وقال فيهــا ما يلي :

« هي نسخة نادرة عتيقة خزائنية ، مــن القرن السابع ، مصورة ، فيهــا انواع النباتات والحشائش المذكورة في الكتاب، بالألوان . وهذه النسخة اجمــل ما وقعت عينــاي عليــه مــن مخطوطات ... الى آخر كلامه » .

وذلك ان الطبعة المحققة لكتاب ديسقوريدس التي نشــرها المستشرقان الاسبانيان الفاضلان لا تخلو من تصحيف كثير نقلاه الينا بكل امانة .

٢ ــ بعد الحديث عن كتاب ديسقوريدس لا ارى مندوحة عن التعرض لسيرته ، والمعلومات التي نعرفها عنه نزرة وقد سبق ان روينا انه طبيب حشائشي شامي من عين زربا فلنر ما تقول عنه دائرة المعارف الفرنسية(٩) :

ديوسقوريدس فيدانيوس(١٠) (مــن نحــو ٤٠ ــ نحو ٩٠ بعــد الميــلاد) .

ولد بعين زربا في قيليقيا . درس هــذا اليوناني من آسيا الصغرى الطب في الاسكندرية ثم في اثينــا حيث تتلمذ على ثيو فراسطوس . ثم اتى روما فاصبح طبيبــاً عسكرياً في الفرقة الأجنبية في عهد نيرون وطاف بين سنة ٥٤ و ٦٨ في قسم كبير من اوربا واستفاد من رحلاته تعميق معارفه السريرية والنباتية واستمد منها عناصر كتاب يعد اول وصف للأدوية وتحضيرها .

وهذا الكتاب الواقع في ستة اسفار يدعى الطب العالمي ويحتوي على وصف ستمائة نبات طبي (عــدة نبــاتات منهــا كانت مجهولة قبــل ديسقوريدس) مع كيفية استعمالها وسرد الأمراض التي تشفى بهــا .

واذا كان المؤلف غير متمرس بعالم الحيوان اذ كان يروي عنه خزعبيلاته فانه كــان عارفاً بالأدوية التي هي من اصل معدني وكان اول من ذكر افعال ماء الكلس وسلفات النحاس واسيتات الرصاص والاثمد والزرنيخ والكبريت في المعالجة الدوائية وآخر باب في كتــابه يختص بالســموم واضــدادهــا .

ومن الجمع بين معرفته الشخصية الواسعة والمعلومات الدوائية المعروفة في عصــره تمكن في كتابه الطب العالمي مــن توطيد الأسس العلمية لعلم الصيدلة . وكان كتاب ديسقوردس المكتوب باليونانيــة ملهمــاً لِـ بلينيوس(١١) كمــا ذكره جالينوس كثيــراً .

وبعد ترجمته الى اللاتينية والعربية كان له تاثير كبير في علم الأدوية في الشرق والغرب ، وظل العلماء في فرانسا يتناولونه بالشرح والتعليق حتى آخر القرن الثــامن عشــر .

لقد اوضحت هــذه السيرة الموجزة صورة هذا الطبيب بعض الشيء ، ولكن اسئلة تثيرها هذه السيرة لا اتمالك ان اطرحها :

١ ــ ماذا يعني كاتب سيرته بقوله « درس هــذا اليوناني مــن آســيا الصــغرى الطب في الاسكندرية » .

فهل قال انه يوناني لأن كتابه باليونانية اولأنه نشأ في آسيا الصغرى كأن هـذه مـن بلاد اليونان بلا منازع ، ولم تكن موطن شعوب كثيرةفي ذلك الحين ، قد عددت منها في كتابه ما ينيف على خمسة عشر شعباً قد لا يفهم احدهم الآخرالا بلغة مشتركة هي اليونانية وهذا سبب وجيه للكتابة بهـا . وقد جهدت في تحقيق اسماء هذهالشعوب التي كثيرا ما تأتي اسماؤها مصحفة في كتب المفردات العربية بل في كتاب ديسقوريدسنفسه، وتختلف طريقة نقلهـا الى الرسم العربي فتكتب مثلا لوقيا و ليقيا ، فاذا قيل لنـا انهميونان موزعون الى قبـائل وعشائر قلنـا هـل الأرمن من اليونان ام السريان يونانيون والمعروفان الرها في جنوب آسـيا الصغرى كانت مركز اشعاع للحضارة السريانيـة ، والغريب ان يأتياحيـانا مرادف سـرياني لاسم الدواء باللغـة اليونانية(١٢) وهذا امر يستحق البحث هل هـذافي النسخة الاغريقية الأصلية ام اضافه العرب بعد ترجمة كتاب ديسقوريدس .

ولا اريـد اطالة النقاش في هذا الموضوعولكن اود الايناس بهذه الفكرة بالعودة الى مصادر ثلاثـة :

اولاً : مقال في الموسوعة الفرنسية(١٣) بعنوان « المدينـة الهلنستية » .

« [ظهر] تمثل اقتصادي رافقه شيءمـن الانصهار الاجتماعي في العلاقات اليوميـة والزواج المختلط ، فأقبـل المصريونوالسوريونوالآسيويون على **تعلم اللغة الاغريقية،** لغة السلطة والأعمال على حين اخـذتديانات!لشرق تجذب اليونان المجتثين من ماضيهم والناسين لديانتهم القديمـة . وهكـذاتحقق ببطء ولكن بعفوية ذلك الانصهار الذيكان الاسكندر يستعجل احداثه والذي كانعاملاً قويا في وحدة العالم الهليني » .

ثانيـاً : ذكر شبنغلر Spengler الألماني فيلسوف الحضارات ان النخبة مـن الغرباء المندمجين في الحضارة الاغريقيـة الرومانية كانوا ينتحلون اسماء يونانيـة اذا كانوا فلاسـفة او اطباء واسماء لاتينية اذا كانوا من رجال القضاء او رجال القانون او من الأدباء. لا يمكنني اعطاء النص الأصلي مـع الأسف ولكنيمكن استخراجه بانفاق بعض الوقت .

ثالثـاً : اشتهر في تاريخ الطب العربي ان السريان اسهموا اسهاماً عظيماً في نقل التراثالاغريقي الى اللغة العربية، كما اشتهر عند الأوربيين ان العرب حملوا مشعل الحضـارة وحفظوا التراث اليوناني حتى اوصلوه الى الأوربيين وكان من آثار ذلك ظهور الحضارة الغربية الحديثـة ، فلم يكن السـريان ولم يكنالعرب من بعدهم الا نقلة للتراث الاغريقي وسمى الأوربيون ظهور الحضارة على ارضبلاداليونان الأصلية المعجزة الاغريقية . وكم اتمنى ان يقرأ بنو قوميكتاب المؤرخ البريطانيآرنولد توينبي(١٤) وبخاصة ما قاله في الحضارة السريانية والحضارة العربية عسى انيطرا تغير على منظورهم الحضاري ويدركوا ان الحضارة العربيـة هي المعجزة الكبرى. وخلاصة القول ان تأليف ديسقوريدس كتابه بالاغريقية لا يعني انه كان يونانياً .

٢ ــ والآن لننظر الى الموضوع مـن زاويةضيقة ونستشف حياته مـن خلال كتابه الوحيد وما يذكره عن النباتات التي شاهدها في منابتهـاوتتبع احوالها المختلفـة في بيئتها الطبيعيـة في

اكثر الأحيان ، واذا تعذر عليه ذلك استخبر عنها الثقات من اهل البلاد شأنه في ذلك شأن العالم النباتي ابن البيطار وشأن العلماء المحدثين . فهو يقول في مقدمة كتابه :

« وانا اسالك وكل من ينظر في هذا الكتاب ان لا تتفقدوا مقدار قوتنا في الكلام بل عنايتنا بالأشياء في طول التجارب فاني قد عرفت عامتها بالمشاهدة مع سائر ما يجب ان يتقصى معرفته من حالاتها وبعضها مما لم نشاهده(١٥) استقصيناامره بالأخبار المتفق عليها واستخبار اهل المواضع التي تكون فيها » .

فذكر النبات عنده مقترن بالمكان الذي شوهد فيه في الغالب وعقد الصلة بين النباتات والأمكنة كثير الفائدة اذ يفتح لنا نافذة نطل منها على حياة المؤلف . ولنبدا **بعين زربى** مسقط راسه .. اننا لا نجد لها ذكراً في نص الكتاب مما يعني انه لم يدرس نباتات ملتقطة من ارضها فاذا جئنا الى **قيليقية** وجدنا انه ذكرها ٨ مرات بهذا الرسم و ٣ مرات برسم قليقيا ومرة برسم قيليقية اي انه ذكرها **(١٢ مرة)** فلنذكر العدد الاجمالي بعد الآن متجاوزين هذه الناحية الشكلية ولنعطِ امثلة لذلك :

☐ المقالة الثالثة :

٢٥ ـ اسوفس وهو الزوفا

نبات معروف وهو صنفان منه جبلي ومنه بستاني وقد ينبت منه بالبلاد التي تسمى(١٦) قيليقيا شيء جيد وقوته مسخنة ...

الزوفا بالتسمية العلمية Hyssopus officinalis L. .

٥١ ـ طرذيلن

ومن الناس من يسمي هذا النبات ايضا سالي قريطقون وتفسيره ساليوس قريطي وهو ينبت في الجبل الذي يقال له امانس بالبلاد التي يقال لها قيليقيا وهو عشب يستعمل في وقود النار وله بزر مستدير كانه طبقتان طعمه الى الحرافة ...

اسمه العلمي Tordylium officinale L. .

٦٤ ـ سمر نيون

الذي يسميه اهل قيليقيا بطرسالنون وينبت كثيراً بالجبل الذي يقال له **امانس**(١٧) . يسمى بلغة العلم Smyrnium perfoliatum L. وسماه بعض النباتيين SPR Smyrnium dioscorides تخليداً لذكرى د او لربط ماضي علم النبات بحاضره .

جبل طوروس (جاء ذكره مرتين) .

سورية (وردت ١٢ مرة) مثال ذلك :

المقـالة الأولى :

٤ ـ قيفـارس وهو السُعد :

جاء فيها : والسُعد الذي من قيليقيا والذي من سوريا [و] الذي من الجزائر التي يقـال لهـا قوقلادس(١٨) على هـذه الصفة .

اسـمه العلمي .Cyperus longus L .

ذكر الدكتور احمد عيسى المرادف اليوناني بصيغـة قبْـرُص تحـريفـاً .

فينيقي (٢ مرة) .

المقـالة الأولى :

٤٨ ـ صنعة سوسينن ، وهو دهن السوســن .

... وأجود ما يكون من دهن السوسن ما كـان مـن البـلاد التـي يقـال لهـا فينيـقي السـوسن هو .Iris florentina L .

٧٥ ـ اسفلطس(١٩) وهو الكفر اليهودي :

... وقـد يكون بالبلاد التي يقـال لهـا فونيكي والمدينة التي يقـال لهـا سيدوني(٢٠)

بلاد الشام ، الشام (١٠ مرات) ، دمشق (١ مرة) ، منبـج (٢ مرتـين) .

١٣٩ ـ بسطاقيا وهو الفستق :

ما كان منه بالشام وكان شبيهاً بالصنوبر فانـه جيـد للمعـدة .

الفستق(٢١) .Pistacia vera L

١٣٥ ـ قوقو ميلا ، وهو شجرة الاجاص :

هو شجرة معروفة ثمرها يؤكل وهو رديءللمعدة ملين للبطن ، واما ثمر الأجاص الشامي وخاصة ما كان منه بدمشق فانه اذا جفف كـانجيداً للمعدة مـسكناً للبطن الأجاص
Prunus domestica L.

فلسطين (٥ مرات) ، بطرا (١ مرة) بيت المقدس (١ مرة) اسقالونيقي (١ مرة) .

☐ المقـالة الرابعـة :

١١١ ـ بالانس موريسقي ، وهو حب البان :

... وقد تنبت هذه الشجرة ببلاد الحبشومصر وبلاد العرب وبموضعمن فلسطينالذي(٢٢) يـسمى بطـرا(٢٣) .

سمّى علماء النبات المُحْدَثون الشجرة : .Moringa arabica PERS

والتـسمية اليونانية مـن بالانس (Balanos : gland, chêne) .

ومن موريسقى (جاءت في الطبعة المحققــةبنقطة تحتية واحدة تمسكاً بأمانة النقل)، واعتقد ان هذه الكلمة من نفس الأصل الذي اخــذ منــهالفرنـــيون كلمة Maures .

المقـــالة الثانيـــة :

٢٢ ـ سـيبيـــا(٢٤) :

سمكة معروفة بناحية بيت المقدس(٢٥) ، اذا طبخت واكــل الأسود منها وحوصلتها كـــان عسر الانهضـــام ملينـــاً للبطـــن ...

☐ المقـــالة الأولى :

١٠٢ ـ قوبرس ، وهو شجرة الحنـّـاء :

اجوده ما كان من البلاد التي يقال لها اسقالونيقي(٢٦) .

اســـمه العلمي Lawsonia alba LAM .

وبالفرنـسيـة Henné, Alcanna, Troène d'Egypte

وهو مـــن فصيلة الحنـّـــائيـــات Lythraceae .

فاذا راجعنـــا معجـــم شاسانغ وجـــدنا : Cupros : Troène (arbrineau) .

فلماذا قالوا Troène d'Egypte اقول ذلكتمييزاً لها عن نبات آخر يدعى (Cupros) Troène ويـسمى علميـــاً Ligustrum vulgare L. ومـــن‌الفصيلة الزيتونية Famille : oleaceae

يقول الشهابي في معجمه : وثاقية ، جنبةالرباط Ligustrum

لعل بلينيوس اراد هـــذا المعنى من الكلمةاللاتينية ولم اجــد لهذا الشجر اسماً عربياً ، وسماه شرف الغفو بهذا المعنى، اماعيسى فسمىنوعه الشائع الياسمين ...

اقــول : ان تسمية شرف لهــذا النبات بالغفو كان بسبب التباسه بالحنـّــاء وللحنـّـاء اسماء كثيرة منها الفاغية والغفو فيكون بتسميتهخرج من نطاق الفصيلة الىفصيلة اخرىوتسمية احمد عيسى له بالياسمين خروج من جنس الىجنس فهو يوقع التباساً بين الأجناس النباتية .

بابل (١ مرة) ، بابولن (١ مرة) ، ببولن (١ مرة) .

☐ المقـــالة الأولى :

٧٧ ـ نفطس ، وهو النفط :

ويسمى اسفلطون هو صفوة النفط البابليولونه ابيض وقد يوجد منه ايضاً ما هو اسود. حتى يقــول : ولكل كفر قــوة مانعة مـــن تورمالخراجات ، ملزقـــة للشعر النابت في الجفــون (يعني فائدته في حالة انتشار الأهداب) ، مـُحلِّلة .

ان المترجم استعمل كلمـــة كفر ويعني به القـــار .

ان كلمة نفطس هي الكلمة العربية (نفط) وقد وضعها في صيغة يونانية فقال نفطس ، لكن التراجمة العرب حين يأخذون كلمة من اليونانية يحافظون على صيغتهـا .

بلاد العرب (١٦ مرة) عربية (١ مرة) .

مصـر (٢٠ مرة) ، اسكندرية (١ مرة) ، تفوصير[٢٧] (١ مرة) ، امونياقن [٢٨] (١ مرة) ، منف (١ مرة) ، الصعيد (١ مرة ١) .

ليبوى (١٢ مرة) .

فسرها لوكلير ببلاد المغرب ، وانا على يقين انها (ليبيـا) ، وقد ورد ذكر **المغرب** في المقالة الخامســة :

١٠٨ ـ ليتس سخسطوس :

ومعناه الحجر المشقق يكون هذا الحجر مما يلي : المغرب من البلاد التي يقال لها ايبريا يتضح لنا من هـذه الجولة الاحصائية السريعة ان نباتات البلاد العربية قـد حظيت بالنصيب الأوفى مـن دراسات ديسقوريـدس ، وتواتر ذكر هذه البلاد (مؤشر) له دلالته ، تأتي بعدها نباتات آسيا الصغرى وهو لا يذكرها كمنطقة موحدة بل كدويلات او مدن او بقاع شاهد فيها النباتات او جلب اليه منها . فيذكر بنطس[٢٩] وفروغيـا وموسـيا ولوقيـا وبنفوليا وبيثونيا وغلاطيا وقابا دوقيا وغلاطيا هذه قد غلط فيها العلامة الفرنسي ل. لوكلير فظنها بلاد غاليا ، وقد ذكرها ديسقوريدس في كتابه سبع مرات وذكر غاليا مرة واحدة. اذ يقول في الأولى: ٧١ .

ومن صمغ التنوب وصمغ بوقينـا وهو الأرز ما يكون رطبـاً ويؤتى به مـن غاليا ومن البلاد التي يقال لها ترنيا ، وقد كان يؤتى به فيما مضى من البلاد التي يقال لها قولوفون[٣٠] ولذلك سمي ما اتي به من تلك البلاد قولو فونيا.

وتأتي في الدرجة الثالثة الدراسة المتعلقة بالبلاد الأخرى شرقية كانت او غربية . اذكر امام البلد او المدينة رقماً يدل على عدد المرات التي ورد ذكرها في كتاب ديسقوريـدس ولم اتبع في اعداده طريقـة الاستقصاء فهو قابـل للطعن من الوجهة الاحصائية ولكن يبقى مقبولا حتى يقوم من يتصدى لدراسـة احصائية دقيقة.

بلاد اليـونان :

اثينا : اسبرطة : لم يرد ذكرهما	ـ
البلاد التي يقال لها ماقدونيـا	٥
ترافى ، تراقى Thrace	٢

ارقاديا (٢) ، اتيقي (٣) ، جزر قوقلادس(٢) قورنثن [٣١] (١) .

جزر البحر الابيض المتوسط :

قبرص (٥) ، رودس (١) ، اقريطي او قريطي (٥) ، صقليـة (٥) ، سردونيا او سردانيا (٣) .

ايطاليا[٣٢] (٤) ، رومية (٣) .

غاليا او غليا[٣٣] (٢) ، مصاليا[٣٤] (٣) ، فرنسوس ؟ (١) ، الورين (١) .

ايبريا (٣) ، اسبانيا (٢) ، قسطلانا ؟ (١) .

بلاد الفرس ، فارس (٣) .

بلاد الهند (٩) .

فانت ترى من هذا الاحصاء مدى اهتمام ديسقوريدس بالبلاد العربية ، سواء كان ذلك بسبب محبته لهذه البلاد او كان بسبب تجواله فيها مدة طويلة . ولنعد الى سيرته مرة اخرى كما كتبت في كنز الموسوعة لنرى مقدار انطباقها على الواقع :

(درس الطب في الاسكندرية ثم في اثينا حيث تتلمذ على[٣٥] ثيوفرسطس ثم اتى روما فاصبح طبيباً عسكريا في الفرقة الأجنبية[٣٦] في عهد نيرون . وطاف بين سنة ٥٤ و ٦٨ في قسم كبير من اوربا واستفاد من رحلاته تعميق معارفه السريرية والنباتية ، واستمد منها عناصر كتاب يعد اول وصف للأدوية وتحضيرها).

يعجب قارىء هذه السيرة الموجزة من امور :

ـ من انهاء ديسقوريدس دراسة الطب في الاسكندرية واثينا والتحاقه بالجيش الروماني في هذه السن المبكرة .

ـ من ان طالباً في مثل نجابته وولعه بالبحث عن النبات لم يذكر اثينا ولا شاهد شيئاً من نباتها ، وان فعل لم يذكر عن نباتها شيئاً في كتابه .

ـ من انه لم يذكر استاذه المظيم الا مرة واحدة ، وذلك في المقالة الثالثة :

٧٠ ـ ليبانوطس :

وزعم ثاو فرسطس انه ينبت مع الشجرة التي يقال لها اريقى صنف من الليبانوطس له ورق شبيه بورق الخس الذي ليس بستاني المر وعرق قصير ، الا ان ورقه اشد بياضاً واحسن من ورق الخس وان اصله اذا شرب حرك القيء والاسهال .

ـ من ان تكون رحلاته في قسم كبير من اوربا قد عمقت معارفه السريرية والنباتية . ولا يحدثنا بذلك في كتابه الا قليلا ، بل يحلو له الحديث عن المادة الطبيّة التي استمد اكثر عناصرها من بلاد الشام والجزيرة العربية ومصر وليبوى (ليبيا) ومن دويلات آسيا الصغرى .

ـ وتعجب من لهجة حديثه عن بلاد الشام تلك اللهجة التي لا تسمعها الا من سوري او عربي لا سيما ان الشام في ذلك الزمن كانت خاضعة للحكم الأجنبي ، وبعض الأمثلة توضح ما اعنيه :

ص ٦٩ ـ قيطوادس : وهم قم قريش .

وهذه ثمرة التنوب والأرز وهو في بلاد الشـــام ...

ص ١١٨ ـ بسطاقيا : وهو الفستق :

ما كان منه بالشام وكان شبيهاً بالصنوبر فانه جيـد للمعـدة .

ص ١٢٩ ـ طلينـا :

واهل الشام يسمونه الطلينس ، وهو صنف مـن الصـدف .

ص ١٣٨ ـ مينانيـدش :

وهو صنف من السمك ايضاً وهو صغير ويسميه اهل الشام : الصير .

ص ١٤٣ ـ جطيلس :

وهو حيوان صغير يسميه اهـل الشام الريت. اذا شوي واكل نفع من اوجاع المثانة.

ص ١٩٢ ـ ملوخي : وهو الخباز البستاني .

وهو الذي يسميه اهل الشام الملوكية .

ص ٢٤٠ ـ شبيهاً بالخشب الذييسميهاهل الشام فوكسين وهو الشمشار(٣٧) .

ص ٢٦٦ ـ سينون :

ومن اهل الشام من يسميه ساسا(٣٨) .هو بزر صغير الحبة يكون بالشام شبيهاً ببزر الكرفس طويلاً اسود يحـذي اللسان ويشربلوجع الطحال وعسر البول واحتباس الطمث . واهـل البـلاد التي ينبت فيهـا يستعملونـهكاستعمالهم احـد التوابـل ويسلقون القـرع ويصبون عليه الخل ثم يتبلونه بهـذا البزر .

فما سر هذا الاهتمام عنـد دٓ بما ينبت في بلاد الشام وما يسميه اهـل الشام وما يأكله اهـل الشـام ؟

وما سر هذه النظرة الموحدة التي لا تفرقبين بلاد الشام شماليها وجنوبيها ، شرقيهـا وغربيهـا ، وكيف دارت دورة الزمان وما زالالأجاصالشامي المجفف داوء للمعدة، وما فتىء الشمشار يسر الناظرين فيما بقي مـن بيـوتشاميـة قديمـة ؟

لقـد اكثرت مـن ايراد الأمثلة ليعيشالقارىء العربي في الجو الذي عشته بصحبة هـذا العالم النبـالي العظيـم ويكتشـف معيبالحـدس اموراً غابت عـن التفكـير المنطقي القياسي(٣٩) .

وختاماً لا بد من ذكر شيء عن البلدة التيكانت مسقط راس ديسقوريدس فقد قلت انه ولد في عين زربى في قيليقيا من بلاد الشام ، وما كنت اظنني بحاجة الى ايضاح ولكنني لما

وجـدت بعض المراجع العربية(٤٠) تنقل عـن الكتاب الغربيين من دون نظر ولا تثبت رأيت من الضروري وضع الأمور في نصابها ، وايضاح الأصل الشامي العربي لهـذا المؤلف العظيم .

لمـا اشرفت الحرب العالميـة الأولى على النهاية بادر الحلفاء المنتصرون الى الاتفاق على اقتسام الغنائم فكان شمالي سورية (ما ندعوه اليوم سورية ولبنان) من نصيب فرنسـة وكـان جنوبها (ما ندعوه اليوم فلسطين وشرق الأردن) مـن نصيب انكلترة . ولما كانت قيليقية الجزء الشمالي من سورية فقد احتلها الفرنسيون بين سنة ١٩١٩ وسنة ١٩٢١ ، ثـم تخلوا عنهـا لتركيـا الكماليـة لأسباب نـدع شرحها للذين يتصدون لكتابة التاريخ العربي مـن جديد .

وكان حلم الوطنيين الأحرار في ذلك العهد اقامة دولة سورية مستقلة على ارض سوريـة الطبيعية بكامل ترابهـا الوطني ، اي ان يكون حدها الشمالي جبال طوروس وهو الحد الطبيعي الذي يفصل بلاد الشام عـن آسيا الصغرى ، اي ان قيليقية داخلة في نطاق هـذه الدولة .

وها انا اقتضب بعض المعـلومات المتعلقـة بقيليقية مـن بعض المراجع العربية والأجنبـة القريبـة التنـاول :

معجـم البـلدان :

عـين زَرْبى(٤١) : بفتح الزاي وسـكون الراء وباء موحدة والف مقصورة .

يجوز ان يكون من زرب الغنم وهو مأواها: وهو بلد بالثغر من نواحي المصيصة ، وقال ابن الفقيه : كان تجديد زربا وعمارتهـا على يد ابي سليمان التركي الخادم في حدود ١٩٠ ، وكـان قد ولي الثغور من قبل الرشيد ثم استولى عليها الروم فخربوها ، فانفق سيف الدولة بن حمدان ثلاثمائة الف درهم حتى اعاد عمارتها ، ثم استولى الروم عليهـا في ايام سيف الدولة كمـا ذكرنا في طرسوس وهي في ايديهم الى الآن ، واهلها اليوم ارمن وهي من اعمال بن ليون، وقد نسب اليها قوم من اهل العلم منهم : ابو محمد اسماعيل بن علي الشاعر العين زربي القائل :

وحقكم لا زرتكم في دُجُنَّـة — من الليل تخفيني كاني سـارق
ولا زرت الا والسيوف هواتف — اليَّ واطراف الرماح لواحـق

المَصِّيصة : مدينة على شاطيء جيحان من ثغـور الشـام بـين انطاكية وبلاد الروم تقارب طرسوس وهي الآن بيد ابن ليون وولده بعـده منـذ اعوام كثيرة ، وكانت مـن مشهور ثغور الاسلام قـد رابط بهـا الصالحون قديماً وبها بساتين كثيرة يسقيها جيحان وكانت ذات سور وخمسة ابواب وهي مسماة فيما زعم اهل السير باسم الذي عمرهـا وهو مصيصة بن الروم بن اليمن بن سام بن نوح . (نقل باختصار) .

اللُّكام(٤٢) . بالضم وتشديد الكاف ويروى بتخفيفها وهو في شعر المتنبي مخفف فقال:

بارض ما اشتهيت رايت فيها — فليس يفـوتهـا الا الكـرام
فهلا كـان نقص الاكل فيها — وكـان لاهلهـا منهـا التمـام
بهـا الجبلان من صخر وفخر — انافـا ذا المغيث وذا اللكـام

وهو الجبل المشرف على انطاكية وبلاد ابن ليون والمصيصة وطرسوس وتلك الثغور ، وقد ذكرته في لبنان بأتم من هذا لأنه متصل به .

ـ دائرة المعارف الاسلامية (الترجمة العربية) .

طرسوس : بلدة على الحدود بين آسيةالصغرى وسورية ومسقط راس بولس الرسول وهي على سهل خصيب كل الخصب يخطه نهر سيدنوس Cydnos (الذي سمي من بعد نهر البردان) وطرسوس في ملتقى بعض الطرق الهامةوهي لا تبعد عن البحر ، ومن ثم كان لها حتى في الأزمنة القديمة شأنكبير بوصفها مركزاً للتجارة.

وتميزت في العهد اليوناني المتأخر بحياة زاخرة .

وجاء في هذه المقالة : ثم قام الخليفةالمامونسنة ٢١٥ هـ بحملة على العواصم دانت له فيها طرسوس والمصيصة الى الشرق منها ، ودفنهذا الخليفة نفسه فيطرسوس وكان قبره يشاهد فيها في الأيام التالية .

ـ لاروس الكبير :

كانت قيليقية ميدان قتال بين البيزنطيين والفرس، ثم بين البيزنطيين والعرب، واكتسحها جنكيز خان وتيمورلنك واحتلها ابراهيم باشاقبل ان يهزم الترك في قونيا . وقد كانت هذه الحروب المتوالية سبباً في خراب مدنها القديمةاذنة Adana ، طرسوس Tarse ، عين زربا Anazarba ، Selinonte (٤٣) وكانت هذه المدن مزدهرة تحت حكم ملوك محليين . نفي اليها اسرائيليون من السامرة وقد اكتشفتفي قره تبّه Heratepe نصوص سامية قديمة(٤٤) ترجع الى عهد الملك سرجون .

ارجو ان اكون في هذه المقالة قد القيت بعض الضوء على جانب من حياة هذا الطبيب الشامي الحشائشي الذي فقد هويته ونسيهاهلوه .

الدكتور مختار هاشم

□ ■ □

□ الحواشي :

١ ـ طبقات الأطباء لابن جلجل .

٢ ـ طبقات الأطباء لابن ابي اصيبعة .

٣ ـ يذكره ابن جلجل بلفظ (ارمانيوس) .

٤ ـ انظر (مقدمة كتاب الحشائش والادوية لديسقوريدس بترجمة مهران بن منصور بن مهران) نشرها وقدم لها الدكتور صلاح الدين المنجد .

٥ ـ انظر كتاب Histoire de la medecine, L. Leclerc تجد ما يقوله المؤلف عن هذه المخطوطة البديعة واين تقع منها مخطوطة مكتبة الفاتيكان وماذكرمن ان علىحاشية مخطوطة باريس تعليقات كثيرة مسندة الى ابن البيطار .

٦ ـ Castellana

٧ ـ Sienne مدينة ايطالية بتوسكانيا .

٨ ـ تجمع المصادر الفرنسية على ان كتاب المادة الطبية لديسقوريدس مؤلف من ستة اسفار بينما يقول ابنالبيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية : . واستوعبت فيهجميع مافي الخمس مقالات من كتاب الأفضلديسقوريدس بنصّة . واغرب من ذلك ان الترجمة التي حققها المستعربان الاسبانيان عنوانها بالعربية المقالات السبع من كتاب دياسقوريدوس وهو هيولي الطب في الحشائش والسموم .

ترجمة اصطفن بن بسيل
واصلاح حنين بن اسحاق .

٩ ـ انظر E. Universalis : Thesaurus Dioscoride .

١٠ـ Dioscoride Pedanius .

١١ـ هو بلينوس الأكبر مؤلف كتاب التاريخ الطبيعي Naturalis historia .

١٢ـ انظر : المقالة الأولى ٨ فو وهو الفو حيث يقول : له ورق شبيه بورق الدواء الذي يقال له بالسريانية رعنا دملا (وفي ابن البيطار : رعبا ذيلا) فاذا وجدت في النسخة اليونانية ثبت ان ديسقوريدس سرياني او على صلة وثيقة بالسريان · اما الفو فهو السنبل البري وبلسان العلم Valeriana dioscorides .

١٣ـ E. Universalis .

١٤ـ Arnold Toynbee - Study of history .

١٥ـ في ترجمة مهران بن منصور : وما لم تتفق مشاهدته اخذناه بالاخبار المتواترة عن الثقات ومن البحث والمسألة لأهل البلاد والرساتيق النائية عنا والدانية منا مع التجربة لها ليكون تعليمنا هذا تاما ·

١٦ـ البلاد التي تسمى ، الجبل الذي يقال له : تعبير دياسقوريدس مميز لا يخرج عنه الا قليلا وأسبب وجيه·

١٧ـ جبل في شمالي سورية قبل ان تتحيفها صروف الزمان المثلة بالاستعمار الاوربي · وقد ورد ذكره مرتين ·

١٨ـ جزر يونانية في بحر ايجه تقع الى الجنوب الشرقي من ارض اليونان الأصلية (اتيقي) ·

١٩ـ جاء في المعجم الاغريقي الفرنسي لشاسانغ :

Asphaltos : bitume .

٢٠ـ اي مدينة صيدا في لبنان ·

٢١ـ Mèlon (to) : pomme. Coccos : grain, pépin

سمى الاغريق الأجاص قوقوميلا اي التفاحة ذات النواة لانها نووية Drupe

٢٢ـ هكذا وصحة العبارة تقتضي حذف الذي ·

٢٣ـ تقع اليوم في المملكة الاردنية ·

٢٤ـ حيوان بحري من الرخويات راسية الأرجل يدعى بالعربية الحبار او السبيدج ويمكن اكله وهو يفرز عند الشعور بالخطر حبرا اسود يعمي به على اعدائه ويلوذ بالفرار ·

٢٥ـ يظهر انها كانت تجلب من بحر القلزم القريب من بيت المقدس والمذكور في الصفحة ١٣٠ واونوخس ·· وقد يؤتى بشيء منه جيد على ساحل القلزم · اونوخس باليونانية Onuchos .

٢٦ـ يعني بها ناحية عسقلان في فلسطين ·

٢٧ـ تدعى اليوم (أبو صير) ·

٢٨ـ نسبة الى معبد آمون ·

٢٩ـ تاتي في الكتب العربية محرفة الى نيطس وقد اتعبتني هذه الكلمة فيما مضى عندما كنت احقق كتاب الشامل لابن النفيس حتى تجلت لي قراءتها الصحيحة فاذا بينطس كانت في زمن ما دولة من دول آسيا الصغرى لها اثر في مجرى التاريخ ·

٣٠ـ مدينة في آسيا الصغرى يزعم بعضهم انها كانت موطن هوميروس واليها نسبت القلفونة المعروفة ·

٣١ـ في الطبعة المحققة (قورينن) وعسى ان اكون اصبت في هذا التصحيح ·

٣٢ـ تلتبس مع انطاليا فيجب التثبت من ان ديسقوريدس يعني ايطاليا فعلا ·

٣٣ـ غاليا : اسم اطلقه الرومان على البلاد التي تدعى اليوم فرنسة على وجه التقريب ·

٣٤ـ تدعى اليوم مرسيليا ·

٣٥ـ تتلمذ على ثيوفرسطس il fut l'élève القول اي ثيو فرسطس هذا ؟ لعل هذا القول استنتاج من انه نقل عن كتاب ثيوفرسطس تلميذ ارسطو العظيم والذي له كتابان في علم النبات : تاريخ النباتات واسباب النبات · فيكون تتلمذ عليه مجازا اي عن طريق كتبه وبذلك لا يجوز ان نقول تتلمذ عليه في اثينا · فبينهما فترة طويلة من الزمان تزيد على ثلاثة قرون ·

٣٦ـ Medecin militaire des legions .

٣٧ـ لعل النساخ بادلوا بين موضع الكلمة الأولى والثانية وكان الأصل : يسميه اهل الشام الشمشار وهو البقس اي Buxus sempervirens L. .

٣٨ـ هو المسمى بمصر (نخوة) تعريب نانخواه الفارسية وله تسمية لاتينية مرادفة هي Carum copticum مرادفة هي Sison ammi JACQ .

٣٩ـ ما يسميه باسكال الفرنسي Esprit de géometrie :

٤٠ـ النجد مثلا ·

٤١ـ هذا هو اللفظ الصحيح واذا كتبنا على طريقة السريان فقلنا (عين زربا) كما نقول (عين ترما) وهي بلدة قرب دمشق يبقى اللفظ كما هو ·

٤٢ـ اللكام : جبال امانوس كما يسميها ديسقوريدس ·

٤٣ـ ذكر دسقوريدس مدنا اخرى لم يات ذكرها في هذه المقالة مثل ايارا بولس وخلقيس او خلقش ·

٤٤ـ هذا تاكيد لما اشرت اليه من حضارة سريانية قديمة تتجاوز حدود سورية كثيرا الى الشمال ولكن هوى لاروس مع اسرائيل معروف عند كل المثقفين العرب · وقد ورثت الحضارة العربية الحضارة السريانية كما بيّن المؤرخ البريطاني ا· توينبي في كتابه دراسة في التاريخ ·

المادة النباتية ما بين ديسقوريدس وابن البيطار في العصر الأيوبي العصر الذهبي للطب والصيدلة

د. محمد نذير سنكري *

☐ ديسقوريدوس واصول مادته الطبية :

لقد اتمَّ ديسقوريدوس مادته الطبية Materia Medica في القرن الأول للميلاد في ناحية Ana Zarba والتي عربها المترجمون العرب بـ (عين زربا) ووصفوا ديسقوريدوس بالعين زربي. وتقع عين زربا هذه في كيليكيا Cilicia في تركيا اليوم. وقد استفاد ديسقوريدوس من التراث الطبي للحضارات السابقة من مصرية وبابلية وآشورية واغريقية، ويبدو ذلك من خلال ايراده للأسماء النظيرة المختلفة للنباتات الطبية من رومية واغريقية، وتلك التي كانت تستعمل في بعض جزر البحر الأبيض المتوسط، وفي مصر والشمال الافريقي، واحياناً سورية. وقد استفاد ديسقوريدوس من تراث الانفتاح الذي خلفته الحضارة الهيلينية والتي استطاعت ان تستقطب ذخائر الحضارات القديمة وتعطيها روحاً جديدة.

وتعتبر كتابات ثيوفراستوس وغيره من النباتيين الرومان لعصور ما قبل الميلاد من مصادره ايضاً، وقد اشار ديسقوريدوس في مقدمته: « ولو ان كثيراً من الكتاب في العصور الحديثة والقديمة قد جمع رسائل في تحضير وقوى الأدوية، الا انني سأحاول ان اظهر انني لم ادخل الى هذا الموضوع بلا دراية، لقد دخلت هذا الموضوع لأن بعض الكتاب لم يجعلوا اعمالهم كاملة، في حين ان آخرين اعتمدوا في كتاباتهم على القصص، الا ان ايولاس Iolas وهكساقليدس Hexaclides قد قاما فعلا بالتعرض للموضوع ولكنهما حذفا تماماً الموضوعات النباتية، كما فشلا في تسجيل جميع الأدوية المعدنية والتوابل. اما قراطيوس Crateuas واندرياس Andreas

★ الدكتور محمد نذير سنكري من العلماء المبرزين في علم النبات وله بحوث ميدانية متعددة ومهمة في هذا الميدان. كما له مشاركات في المؤتمرات العالمية والاقليمية المتخصصة. وهو الآن استاذ البيئة ورئيس قسم المحاصيل الحقلية في كلية الزراعة بجامعة حلب وخبير في المركز العربي لدراسة المناطق الجافة والأراضي القاحلة (جامعة الدول العربية) وقد قرأ بحثه الدكتور احمد مختار هاشم وعلق عليه بعض التعليقات وصدر المجلة مفتوح لكل مناقشة.

فيبدو انهما كانا افضل في الجزء النباتي من الموضوع بالمقارنة مع الآخرين . الا انهما اهملا كثيراً من الجذور النباتية المفيدة ، ولم يعطيا اوصافاً كافية لعديد من الأعشاب . ومع ذلك يجب الاعتراف بأن المواد التي نقلوها لنا ، ولوكانت قليلة، فقد استفاد منها القدامى ». ويتابع ديسقوريدوس كلامه: « وقد نكون غير متفقين تماما مع الكتاب الجدد ومنهم جوليوس باصوص Julius Bassus ، نيسيراتس وبطرونيوس ونيجر Niger وديودوطس Diodotus وجميعهم اطباء .

ثم يذكر نماذج بعد ذلك من هناتهم واخطائهم الفاحشة ، ثم يذكر ديسقوريدوس رغبته منذ ان كان طفلا في تعلم المادة الطبية ، واشار الى ترحاله الكثير من اجل تعلمها حتى الّف كتبه الخمسة ...

وقد قام احد الرسامين البيزنطيين بتوضيح كثير من النباتات الطبية هذه رسما في عام ٥١٢ للميلاد من اجل تقديم مجلد المادة الطبية هذا هدية للأميرة جوليانا انيقيا (انيسيا) Juliana Anicia ابنة الامبراطور ابيقيوس اولبريوس Anicius Olybrius . ويعتقد بعض الكتاب (Gunther, 1934) ان بعض هذه الصور هي نسخ عن رسوم سابقة كان قد رسمها نباتي سابق هو قراطيوس (١٦٣ــ١٢٠ ق.م) ، والذي سبق ذكره، وخاصة تلك النباتات التي صاحبتها شروح من قراطيوس نفسه .

□ ترجمة المادة الطبية :

رغم اهمية المفردات والمواد الطبية لكتاب ديسقوريدوس للغرب فانها لم تترجم مثلا الى اللغة الانكليزية حتى عام ١٦٥٥ من قبل النباتي الانكليزي John Goodyer ولو انها لم تتح مطبوعة حتى عام ١٩٣٤ ، حيث حققت من قبل Robert T. Gunther كما يذكر هو ذلك . وقد مد له يد العون في تصنيف النباتات علميا عديد من باحثي حدائق كيو في لندن(١) .

وعلى العكس من ذلك في المشرق فقد قام اصطفن بن بسيل بترجمة نسخة من كتاب ديسقوريدوس في عصر المتوكل في بغداد في اواسط القرن التاسع الميلادي . ويبدو ان النسخة التي استعملت في الترجمة كانت نسخة غير مزينة بالرسوم التوضيحية للنباتات الطبية . وقد حاول اصطفن ترجمة اسماء النباتات من اليونانية الى العربية فوفق احياناً وفشل في معظم الحالات. ورغم مراجعة حنين لتلك الترجمة فقد بقيت معظم اسماء النباتات الطبية مجهولة الهوية من قبل الأطباء العرب رغم انهم كانوا يستعملون بعضها تحت اسماء عربية او اسماء فارسية ، دون معرفة التطابق ما بين هذه الأسماء . وقد يعود فشل اصطفن الى عدد من الأسباب اهمها:

١ ــ جهل اصطفن بن بسيل بالمادة الطبية نفسها، ولذلك كانت الترجمة ترجمة حرفية .

٢ ــ عدم توفر عشاب رومي متمرس يرى المترجمين او العشابين او الاطباء العرب هذه النباتات الطبية حقلياً ، لتتم المطابقة ما بين الاسم العربي والاغريقي واحياناً الفارسي .

٣ ــ هنالك احتمال ضعيف في ان اصطفن ترك اسماء النباتات الطبية باسمائها اليونانية لتبقى كمعميات مجهولة لا يستطيع فك رموزها الا من كان يمارس الطب من اطباء الروم او السريان(٢) .

وعدم المطابقة اللغوية العربية للترجمة الأولى لأسماء نباتات ديسقوريدوس جعل كثيراً من مفرداتها محدودة التأثير على تكوين الوصفات الطبية للأطباء العرب الى ان تمت الترجمة الأندلسية لكتاب ديسقوريدوس . وجاء ابن جلجل ليفسر عدداً كبيراً منها . وقد قال ابن ابي اصيبعة ان ابن جلجل ابو داوود سليمان بن حسان قد فسر اسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدوس وافصح عن مكنونها واوضح مستغلق مضمونها. وقد ذكر ابن جلجل ما يلي(٣): ان كتاب ديسقوريدوس ترجم بمدينة السلام ايام الخليفة جعفر المتوكل ، وكان المترجم له اصطفن بن بسيل الترجمان من اللسان اليوناني الى اللسان العربي ، وتصفح ذلك حنين بن اسحاق المترجم ، فصحح الترجمة واجازها ، فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي فسره بالعربية ، ومالم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني ، اتكالاً منه على ان يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي ... وورد هذا الكتاب الى الأندلس وهو على ترجمة اصطفن ، منه ما عرف له اسماً بالعربية ومنه ما لم يعرف له اسماً فانتفع الناس بالمعروف منه بالمشرق والأندلس الى ايام الناصر عبدالرحمن ابن محمد ، فكاتبه ارمانوس الملك Romanus ملك قسطنطينية احسب في سنة ٣٣٧ هـ (٩٤٨ ميلادية) وهاداه بهدايا لها قدر عظيم ، فكان في جملة هديته كتاب ديسقوريدوس مصور الحشائش بالتصوير الرومي العجيب مكتوباً بالاغريقي... ولم يكن يومئذ بقرطبة من نصارى الأندلس من يقرأ اللسان الاغريقي فبقي كتاب ديسقوريدوس في خزانة عبدالرحمن الناصر بالاغريقية . فلما جاوب الناصر ارمانوس الملك ساله ان يبعث اليه برجل يتكلم الاغريقي واللاتيني ليعلم له عبيداً يكونون مترجمين، فبعث ارمانوس الى الناصر براهب كان يسمى نيقولا Nicola فوصل الى قرطبة سنة ٣٤٠ هـ (٩٥١ ميلادية)..

☐ تحقيق المفردات النباتية الطبية لديسقوريدوس في الأندلس :

وكان يوجد في الأندلس في ذلك الوقت عدد من الأطباء الباحثين عن تصحيح اسماء عقاقير الكتاب وتعيين مواده مثل محمد المعروف بالشجار ورجل كان يعرف بالبسباسي وابو عثمان الحزاز الملقب باليابسة ، ومحمد بن سعيد الطبيب ، وعبدالرحمن بن اسحاق بن هيثم ، وابو عبدالله الصقلي وكان يتكلم اليونانية ويعرف اشخاص الأدوية . وقال ابن جلجل وكان هؤلاء النفر كلهم في زمان واحد مع نقولا الراهب فادركتهم وادركت نيقولا الراهب في ايام المستنصر وحجتهم في ايام الحكم ، وفي صدر دولته مات نيقولا الراهب ، فصح ببحث هؤلاء النفر الباحثين عن اسماء عقاقير كتاب ديسقوريدوس تصحيح الوقوف على اشخاصها بمدينة قرطبة خاصة بناحية الأندلس ما ازال الشك فيها عن القلوب واوجب المعرفة بها بالوقوف على اشخاصها ، وتصحيح النطق بأسمائها بلا تصحيف الا القليل منها الذي لا بال له ولا خطر له ، وذلك يكون في مثل عشرة ادوية . ثم يتابع ابن جلجل كلامه : وكان لي في معرفة تصحيح (هيولا الطب) الذي هو اصل الأدوية المركبة حرص شديد وبحث عظيم حتى وهبني الله من ذلك بفضله بقدر ما اطلع عليه من نيتي ، في احياء ما خفت ان يدرس وتذهب منفعته لأبدان الناس .

ونظراً لأن معظم المادة الطبية لديسقوريدوس كانت مادة تنتشر في عدد من اقطار البحر الأبيض المتوسط العربية بالاضافة الى آسيا الصغرى واجزاء من جزيرة العرب وفارس ،

فقد نالت اهتمام العرب والمسلمين واعتبرت مادة اساسية في مراجعهم بعد تحقيقها ، وهو الأمر الذي استمر من القرن التاسع وحتى القرن الثالث عشر . ولذلك نشاهد ان عملية التحقيق قد استمر فيها الغافقي، واضاف اليها الأسماء البربرية(٤) مع بعض الأدوية الجديدة ، ثم قام الشريف الادريسي بتفسير اسماء دسقوريدوس بالسريانية واليونانية واللاتينية والبربرية، وذكر ان ديسقوريدوس قد اغفل كثيراً من النباتات الطبية . وقد تدارك الشريف الادريسي هذا الانتقاد ليقول ان كتاب ديسقوريدوس كان البحر الذي اغترف منه العشابون ، ولذلك فهو قد جعله مصحفه في المادة الطبية ، الا انه قام بعدها ببحث ما اغفله وفتح ما اقفله ديسقوريدوس ، وذكر الأدوية التي اغفلها مثل الاهليلج الأصفر والهندي والكابلي والخيار شنبر(٥) والتمر هندي والبليلج والأملج والخولنجان والقاقلة الكبير والجوزبوا والكبابة والقرنفل والزرنباد والدرونج والبهمن الابيض والأحمر والفوفل والطباشير والتنبل والأمير باريس والهرنوة والقليقلي والمحلب والنارجيل والنارنج والليمون وبستان افروز والبلاذر والياسمين والخيزران والكافور والكنكر والشيان والصندل والبقم والساج والموز والخيار وجوز جندم والقنبيل وشجرة الكف والماهي زهرة والريباس والجلبان والماش والاسفاناخ والطرخون وحب الزلم والورس والكركم والكرات ...

ثم قام ابو العباس النباتي ، والذي ارتحل من الأندلس الى اقطار المغرب فمصر فالشام فالعراق لينجز المزيد من التحقيق والاضافات .

اما المرجع المحقق والذي استطاع ضم خبرة العصور السالفة بالاضافة الى خبرات ذاتية مبدعة فكان ذلك الذي كتبه الطبيب والعشاب الموسوعي ضياء الدين عبدالله بن احمد الأندلسي المالقي والمعروف بابن البيطار والذي جاء في عصر الابداع في الطب وهو العصر الأيوبي. وقد حقق ابن البيطار المتوفى في عام (٦٤٦ هـ ١٢٤٨م) المادة الطبية بشكل علمي متقن وبأسلوب استعراضي Review تفصيلي امين مشيراً في موسوعته لأكثر من مائة وخمسين مرجعاً منها المترجم ومنها العربي الصرف ، ويمكن القول ان الموسوعية والأمانة العلمية لابن البيطار قد بلغت حداً يشابه ما يعرف عن علماء اليوم الثقات ، فهو ينسب كل ما يأخذه عن العشابين السابقين او العلماء او الأطباء بدقة متناهية اليهم . كما استطاع ان يراجع ويقتطف ما اثبتته التجربة والخبرة والعقل من غالبية الكتب المعروفة في عصره والتي تذكرها المصنفات ، وذلك اعتباراً من كتابات ارسطو وابقراط الذي يشار الى انه ولد في ٤٥٠ قبل الميلاد، ثم كتابات ديسقوريدوس بترجمتها العراقية والأندلسية ، والتي اعتمدها ابن البيطار اعتمادا كاملا. وان مقارنة النصوص العربية التي اوردها ابن البيطار ضمن مفرداته وذلك بالنصوص الانكليزية التي ترجمها Goodyer في ١٦٥٥ ، والتي حققت في ١٩٣٤ تظهر تطابقاً شديداً في كثير من الحالات بين النصوص العربية والانكليزية، وهو الأمر الذي يؤكد دقة المترجمين العرب وامانتهم في التحقيق والنسبة .

اوامر تاليف موسوعة ابن البيطار والمنهج المتبع فيها ومنهج ابن البيطار في مفرداته :

اشار ابن البيطار في مقدمة مفرداته الى انه قام بتاليف الجامع لمفردات الأدوية والأغذية تنفيذاً للأوامر الملكية الصالحية النجمية للسلطان الأيوبي، وقد هدف كما جاء في خطبة الكتاب الى:

١ ـ استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة ، بما في ذلك المقالات الخمسة لكتاب الأفضل(٦) ديسقوريدوس بنصه ، وكذلك المقالات الستة لمفردات جالينوس ، ثم الحقه باقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية وذكر ما لم يذكراه ووصف عن العلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وقد اسند في جميع ذلك الأقوال التي قالها ، وعرف طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، ولكنه اختص بما تم له به الاستبداد، وصح له القول فيه ووضح عنده عليه الاعتماد .

٢ ـ التحقيق والتدقيق ، فما صح عند ابن البيطار بالمشاهدة والنظر وثبت لديه بالخبر لا الخبر ادخره كنزاً سرياً وعدل عن الاستعانة بغيره . اما ما كان مخالفاً في القوى والكيفية والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية للصواب والتحقيق او ان ناقله او قائله عدلا فيه عن سواء الطريق . نبذه ظهرياً وهجره ملياً وقال لقائله لقد جئت شيئاً فريا ولم يحاب في ذلك قديماً لسبقه ولا محدثاً اعتمد غيره على صدقه .

٣ ـ ترك التكرار حسب الامكان ، مشيراً الى الموضع الذي سيوضح فيه الكلام عن المفردة عند وجود عدة اسماء شبيهة لنفس المفردة .

٤ ـ تقريب ماخذ المرجع بترتيب مفرداته على حروف المعجم .

٥ ـ التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم او غلط فيه المتقدم او المتاخر لاعتماد اكثرهم على الصحف والنقل واعتماد ابن البيطار على التجربة والمشاهدة .

٦ ـ وضع اسماء الأدوية بسائر اللغات الهامة في عصره، مستفيداً من كافة التحقيقات التي تمت في زمانه ، وخاصة بما تعرف به في الأماكن التي تنبت فيها كالألفاظ اليونانية والبربرية واللاطينية (وهي اعجمية الأندلس) والفارسية ، وقيد ما يجب تقييده منها بالضبط والشكل والنقط لمنع التصحيف .

وعبر هذا العدد الكبير من المراجع استطاع ابن البيطار وصف وتحقيق اكثر من ١٤٠٠ عقار نباتي وحيواني ومعدني منها ٣٠٠ جديد لم يذكر قبله .

وعند الحديث عن عالم رحالة موسوعي كابن البيطار ، وقبل البحث عن منهجه العلمي والذي ذكره هو نفسه في مقدمته او في خطبة كتابه، وقبل دراسة امثلة من مفرداته ، فانه من المفيد استعراض ابن البيطار رجل الأخلاق والقيم والتي تلمسها الأيوبيون فيه فعينوه مشرفاً ومفتشاً على العشابين وبائعي الأعشاب والصيادلة ، فقد وثق فيه الملك الكامل محمد بن ابي بكر ابن ايوب ثقة كاملة، ولم يزل ابن البيطار في خدمته حتى قبض الكامل في دمشق ، فتوجه ابن البيطار الى القاهرة عام ٦٣٥ هـ ليخدم الملك الصالح نجم الدين ايوب ابن الملك الكامل ، ويعود من ثم الى دمشق . واصدق وصف لذلك العالم جاء بقلم تلميذه ابن ابي اصيبعة والذي قال فيه :

« واول اجتماعي به كان بدمشق في سنة ثلاث وثلاثين وستمائة ، ورايت ايضاً من حسن عشرته وكمال مروءته وطيب اعراقه وجودة اخلاقه وكرم نفسه ما يفوق الوصف ويتعجب

منه ، ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيراً من النبات في مواضعه، وقرات عليه ايضاً تفسيره لأسماء ادوية كتاب ديسقوريدوس فكنت اجد غزارة علمه ودرايته وفهمه شيئاً كثيراً جداً ، وكان احضر لدينا عدة من الكتب المؤلفة في الأدوية المفردة مثل كتاب ديسقوريدوس وجالينوس والغافقي وامثالهما من الكتب الجليلة في هذا الفن فكان يذكر اولاً ما قاله ديسقوريدوس في كتابه باللفظ اليوناني على ما قد صححه في بلاد الروم ، ثم يذكر مجمل ديسقوريدوس من نعته وصفته وافعاله . ويذكر ايضاً ما قاله جالينوس فيه من نعته ومزاجه وافعاله وما يتعلق بذلك . ويذكر ايضاً جملا من اقوال المتأخرين وما اختلفوا فيه ومواضع الغلط والاشتباه الذي وقع لبعضهم في نعته ، فكنت اراجع تلك الكتب معه ولا اجده يغادر شيئاً مما فيها ، واعجب من ذلك ايضاً انه ما كان يذكر الا ويعين في اي مقالة هو من كتاب ديسقوريدوس وجالينوس ، وفي اي عدد هو من جملة الأدوية المذكورة في تلك المقالة» .(وكان يعمد في الأسماء الصعبة الى لفظ احرف الاسم حرفاً حرفاً مع الحركات الخاصة بكل حرف، فهو يذكر مثلا ما يلي عن نبات (آاطريلال): اسم بربري وتأويله رجل الطائر اوله الفان الأولى منهما مهموزة ممدودة ، وطاء مهملة مكسورة وراء مهملة ايضا ، ثم ياء منقوطة باثنتين من تحتها ساكنة بعدها لام الف ثم لام ، وهذا النبت يعرف بالديار المصرية برجل الغراب ، وبعضهم يعرفه بجزر الشيطان ايضاً ، وهو نبات يشبه الشبت في ساقه وحمته واصله ، غير ان حمة الشبت زهرها اصفر وهذا النبات زهره ابيض ويعقد حباً على هيئة ما صغر من حب المقدونس او كبزر النبات الذي يعرف بمصر بالخلة غير انه اطول منه بقليل واصغر جرماً ، وفيه حرارة وحرافة ويسير مرارة وهو عند ذوقه يحذي اللسان . . . (٧) .

ونلاحظ انه عندما يحقق نبات آاكنار يذكر ان هذا الاسم هو اسم بربري ، ثم يذكر كلام ابي العباس النباتي بأن هذا النبات يعرف عند عرب برقة بالبلفوطة . ثم يذكر مواضع هذا النبات في جبال رندة بالأندلس وبشعراء قرمونة من اعمال اشبيلية ، ثم يذكر انه شاهده عند قصر عفراء بقرية بقرب نوى من ارض الشام .

وتعيين مواقع مفردات الأعشاب في اي مقالة هو من كتاب ديسقوريدوس هو الذي ساعدني وسيساعد الباحثين الآخرين على دقة التحقيق والمقابلة والمقارنة ، ومن ثم التوصل الى الأسماء العلمية النباتية الحديثة لتلك المفردات وربطها بأسمائها العربية والمعربة من اجل احياء مفردات ابن البيطار ، وخاصة ما استعجم منها في القرون الأخيرة بعد ذبول الجذوة العلمية للعقيدة والبحث العلمي . وفي ختام هذا المقال سأعمد الى عرض امثلة قليلة لنباتات غير ديسقوريدونية، منقولة عن ابي حنيفة الدينوري من جهة او من مراجع فارسية من جهة اخرى . وارجو ان اوفق في المستقبل الى تحقيق واحياء جميع المفردات النباتية لابن البيطار .

☐ تحقيق نباتات ديسقوريدوسية غير محلاة(٨) :

ستظهر الفقرة التالية استعراضاً سريعاً لبعض النباتات الطبية غير المحلاة من كتاب ديسقوريدوس والتي وردت ضمن مفردات ابن البيطار ، وذلك كمحاولة للتوصل الى معرفة اسمائها العلمية الحديثة ، في نفس الوقت التي ستظهر فيه هذه الأمثال منهجية ابن البيطار العلمية ، وبالتالي المنهجية العلمية للحضارة العربية ، وهذه الأمثال هي كما يلي :

١ – نبــات الأرقطيــون :

وهو نبات لم يهتد الأطباء العرب ، كما يبدو ، الى تحليته وقد صحف في كثير من الاحيان الى كلمة ارفطيون بالمقارنة مع الأصل ارقطيون Arktion ، وتاتي الترجمة العربية لوصف هذا النبات وماهياته دقيقة وحرفيــة ، الا ان بعضاسمائه الاخرى المرادفــة تظهر مصحفــة مــن القاف الى الفاء في الطبعات الحديثة غير المحققة، فاسم ارقطــون Arcturum يأتي على صــورة ارفطــون . ويشير تحقيق (Gunther, 1968) بالتعاون مــع باحثين مــن الحــدائق النباتيــة البريطانية لكيــو Kew الى ان نبات Arktion في كتاب ديــسقوريدوس هو **Conyza candida** ورسم النبات يشير الى احتمال انتماء الأرقطيون الى جنس **Conyza** او **Lappa** من الفصيلة المركبــة ، الا ان ارتبــاطــه بالجنس **Lappa** هو اكثر واقعية، لأنه لا يعقل ان تكون انواع جنس **Conyza** شائعة كما هي اليوم في الأقطار العربية من اليمن الى الشام الى مصر ولها اسماء متعددة ولا يوضع لنبات ارقطيون مرادفاً عربيــاً ، على عكس بعض النباتات الهــامة طبياً والتي اهملت حتى اسماءها الاغريقية ، وتمت الاشارة اليها بأسمائها العربية فقط . وقــد اشار (البــابا ، ١٩٦٤) الى ان الأرقطيون هو **Lappa major** ونبــات **Lappa** اليوم هو نبات طبي يفيد مضاداً للدمامل ومنقياً للدم ومليناً لطيفاً ، كمــا تتمتع بذور الأرقطيون بخاصة مخدرة ، ويعزى ذلك الى وجــود سكريــد لا متجانس فيهــا يدعى الأرقطيــوسيــد Arctioside ولــذا فربــط الأرقطيون بـ **Lappa** هو اكثر دقة من ربطه **Conyza**. واورد ابن البيطار نباتاً آخر تحت اسم ارقطيون آخر كمرادف للاسم اليوناني Arkeion أو Arcion . ويبدو ان كثرة وجود المترادفات في كتاب ديسقوريدوس وتعدد لهجات نطقها في بلاد الروم ، وعدم كتابتها في الموسوعات العربية بالأحرف اليونانية قد ساعد على تحريف وتصحيف اسماء بعض النباتات الغير الهامة طبياً ، كالتي بدانا هذه الأمثلة بها . ولا شك ان النباتيــين العرب والأطباء والعشابين قد عانوا مــن ذلك ، وهو الأمر الذي جعل ابا علي النباتي وابن البيطار وغيــرهم يجوبون امصــار وقفــار بــلاد الروم للتحقق من لفظ اسماء تلك المفردات والتعرّف على المتداول منها . وقد تمت الاشارة في اوائل هذا البحث الى ما قاله ابن جلجــل ، قبل ابن البيطار ، عن توفر عدد من الباحثين عن تصحيح اسماء عقاقير كتاب ديــسقوريدوس في الأندلس والذين صحبوا نيقولا الراهب الذي جــاء مــن القسطنطينية ، ثم صححوا النطــق بأسمائهــا بلا تصحيف الا القليل منها الذي لا بال له ولا خطر له . ولا شك ان هوية عدد هام من نباتات ديسقوريدوس كانت ضائعة على عشابي وعقاري الروم انفســهم ، وفاقــد الشيء لا يعطيــه .

والأرقطيون الآخر الذي نتحدث عنه هنــا كان يجب ان يكتب ارقيــون(٩) ، والذي اتعب تحقيقه وتحقيق مرادفاته الباحثين والنســاخين العرب كان مستعملا ومعروفاً من قبل النباتيين العرب باسمه العربي . الأرقيون ، هذا له اسم مرادف وهو **Prosopis** ، والذي نقل باديء ذي بدء فروسوفس وصحف من ثم الى قروسونس، والذي له اسم مرادف آخر وهو Prosopion والذي حرف اسمه ايضاً الى قروسوقون هــذا الأرقطيون الآخر او الأرقيــون هو الذي عرفــه الأطباء العرب وعرفه ابن البيطــار في مكان آخر مــن مفرداته تحت اسمه العربي الصحيــح وهو الينبوت ، (حاليــاً) **Prosopis stephaniana** ولكن باستعمالات طبية جديدة .

وهذا المثال يبين صعوبة العائق الذي قد يشكله عدم تدريس المسمى وتحليته عند الترجمة، في نفس الوقت الذي يظهر اصالة المدرسة الطبية العربية ومستواها الرفيع في الأمانة العلمية مع التوصل الى علاجات مماثلة او متقدمة عن العلاجات السابقة باستعمال المادة الطبية المحلية. فنبات الينبوت هو نبات معروف الهوية عند النباتيين العرب ، وقد اعطاه ابن البيطار الاسم المرادف له دون التمكن من ربطه باسم آرقطيون آخر ، وقد يعزى السبب الى جهل الروم بذلك النبات وبعلاجاته حينذاك . ويقول ابن البيطار :الينبوت هو خرنوب المعزى عند اهل الشام ، ثم يناقش خطأ الرازي والذي اشار الى ان الينبوت هو الحاج ، قائلا : ولم يصب (اي الرازي) في ذلك لأن تلك هي العاقول . ويعرف نبات **Prosopis** اليوم بالشام باسم الينبوت او الخرينيبة وباسم خرنوب المعزة وباسم الخرنوبية . ومن الاسم الأخير اشتق العالم النباتي الانكليزي بنثام Bentham الاسم العلمي النظير لـ **Prosopis** من اللغة العربية وهو Algarobia . وتظهر دقة ابن البيطار في التمييز ما بين شجيرتي الينبوت والحاج الشوكيتين والمنتميتين الى فصيلة واحدة فيما يلي :« الصحيح ان الحاج هو شجر مشوك يعرف بالشام والديار المصرية بالعاقول » ... ثم يورد عبارة ابا حنيفة الدينوري في كتابه النبات « الحاج اهل العراق يسمونه العاقول » . اما كلمة الحاج والتي اشار اليها الرازي فيقول عنها ابن البيطار : وتوجد هذه الترجمة في كتاب الحاوي واقعة على الدواء الذي سماه ديسقوريدوس في الأولى (اي المقالة الأولى اوالجزء الأول من كتابه) ارتقي ، وهو الخلنج عند عامة الأندلس ... وهو ليس بشجر الحاج ولامن انواعه .

ويثبت العلم الحديث تحقيق ابن البيطار فالحاج هو العاقول ، بل ان كلمة الحاج دخلت اللغة اللاتينية كاسم علمي للعاقول بلفظة **Alhagi** .

٢ ـ نبات اسطراطيقوس :

عندما يبدأ ابن البيطار بعرض هذه المفردة العقارية يبدأ بدحض راي ابن وافد قائلا : « زعم ابن وافد ان اسطراطيقوس هو القرصعنة وهو غلط » . ثم يتابع كلامه لينقل وصف ديسقوريدوس من المقالة الرابعة عن نبات اسطر اطيقوس Aster Astikos (يلاحظ حذف حرف السين في التعريب الحروفي للكلمة الثانية فبدلا من كتابة الكمة اسطيقوس كتبت اطيقوس): « ومن الناس من يسميه تونيون (محرفة من قبل الناسخين عن كلمة بوبينون Bubonium) ، وهو نبات له ساق صلبة خشنة على طرفها زهر اصفر شبيه بزهر البابونج (الأربيان) وبعضه ما يضرب لونه الى الفرفيرية Purple ولهرؤوس مشققة وورق شبيه في شكله بالكواكب Stars . واما الورق الذي على الساق فانه الى الطول ما هو عليه زغب (خشن Rough) . اذن هنا ايضا نلاحظ دقة التعريب) .

ويشير التحقيق المبدئي الى ان هذا النوع هو ما يطلق عليه علميا اليوم اسم **Aster amellus** ، اي كوكبي الورق . وهذا التحقيق يؤيد ما اتجه اليه ابن البيطار ويدحض رأي ابن وافد حيث ان القرصعنة هو نبات يتبع الجنس **Eryngium** من الفصيلة الخيمية. وينقل ابن البيطار المعالجة

بهـذا النبـات عـن جالينـوس ثم يعـود الى ديسقوريدوس لياخذ منه ما قاله : « ورق هذا النبات ينفع من التهاب المدة والأورام العارضة في العين وسائر الأورام الحارة ونتوء الحدقة..».

٣ ـ نبـات اسقلينـاس :

وهذا الاسم قد تم تصحيفه من قبل بعض الناسخين العرب ما بعـد ابن البيطار من الكلمة الأصلية اسقلبيـاس Asklepias (١٠)، وقـد وردت هذه المفردة في المقالة الثالثة من كتـاب ديسقوريدوس كما اشار الى ذلك ابن البيطار. وتظهر مناقشته لها دقته كعالم ورفضه النقـل للنقـل. يقول ابن البيطار : « سـماه حنين في مفردات جالينوس القنابري وغلط في ذلك القول هو ومن قال بقوله ايضاً، لأن القنابري ايضاً مشهور بالشام عند كافة الناس وليست ماهيته هذا ولا منفعته منفعته ايضـاً. والقنابري لم يذكره ديسقوريدوس ولا جالينوس في بسائطهما فلعلـم ذلك. ثـم ياتي ابن البيطـار بوصف ديسقوريدوس لهذا النبات في الثالثة : هو نبات له اغصان طوال (دقيقـة) وعلى الأغصـان ورق مستدير شبيه في شكله بورق قـوس وله عروق (جذور) كثيرة دقاق طيبة الرائحة وزهر ثقيـل (Securidaca) الرائحة وبزر شبيه ببزر فالاقيس وينمو في الجبال، وعروقه اذا شربت بخمر نفعت من المغص ونهش الهوام، واذا تضمد بالورق وافق القروح الخبيثة العارضة في الثـدي والرحم.

ويشير التحقيق الأولي الى ان هذا النبات هو **Cynanchum vinicetoxicum** وذلـك تبعـاً (Gunther, 1968). ومـن المفيد اختبار هـذا النبات تبعـاً لمعطيات العلوم الحديثـة لمعرفـة مواصفاته في علاج سرطان الثدي والرحم.

☐ تحقيـق نبـاتات محـلاة :

١ ـ نبـات الآس :

وهو نبات شائع ومعروف في المناطق شبه الرطبة في بلاد الشام والمغرب وتركيا، وكثير من الاقطـار المطلة على البحـر الأبيض المتوسـط.

وعندما يستعرض ابن البيطار هذه المفردة ياخذ اولاً ما قاله ابو حنيفة الدينوري :

« هو كثير بارض العرب(١١) بالسهل والجبل وخضرته دائمة ويسمو حتى يكون شجراً له زهرة بيضاء طيبة الرائحة، وثمرة سوداء، اذا اينعت تحلو وفيها مع ذلك علقمة وتسمى القنطس » .

ثم يستعرض ما قاله جالينوس، ثم يعرض ما كتبـه ديسقوريدوس مشيراً الى ان موقـع المفردة هي في المقالة الأولى من كتابه، وهي كذلك. ويشير الى اسمها اليوناني مرسين (١٢) Mursine، ثم يشرح صفات النبات وخصائصه العلاجيـة، فالثمار قابضة جيدة للمعدة مدرة للبول، وطبيخ الثمر يصبغ الشعر، واذا صير في المياه التي يجلس فيها وافق النساء التي يسيل من ارحامهن الرطوبات المزمنة... ويمسك الشعر المتسـاقط..

ثم يستعرض اقوال ابن ماسويه واسحق بن عمران واسحق بن سليمان وابن سينا والرازي(١٣) .

ويعرف نبات الآس اليوم علمياً بـ **Myrtus communis** .

٢ ـ نبات الأسطوخودوس :

وقد عرف هذا النبات باليونانية باسم Stoeichas وهو يعرف علمياً اليوم باسم **Lavandula stoechas** . ودراسة هذا النبات الطبي وتحقيقه تعطي مثالاً عن نبات هام لم يتسنَّ الربط فيه ما بين اسمه العربي واسمه اليوناني ، رغم انتشار النبات نفسه واستعماله طبياً في كثير من المناطق الساحلية للوطن العربي في الشام والمغرب ووجوده في اعالي مرتفعات جبال الحجاز واليمن . واكثر الأسماء عربية بالنسبة لهذا النبات هو الضرم والذي لا يزال مستعملا في مناطق الطائف في المملكة العربية السعودية . ومن اسمائه الأخرى الفيح والفوحة ... اما كتب العشابين وكتب الأقرباذين فكانت تعرفه باسمه اليوناني اسطوخودوس .

وعندما يكتب ابن البيطار عنه يبدا بتفسير ابن الجزار لمعنى الاسم الاغريقي بانه موقف الأرواح ، ثم يعرج الى ما كتبه ديسقوريدوس في المقالة الثالثة واضعاً له الاسم المرادف ستجادس Stoechades (وتعريب الحروف هنا فيه تأثيرمن اللفظ اللاتيني ، وهو المتوقع بالنسبة للترجمة الأندلسية)، وليذكر انه ينبت في الجزائر ببلاد غالاطيا Galatia والبلاد التي يقال لها مصاليا Messalia ، واسم تلك البلاد ستجادس، وان هذا العقار سمي باسم الواحدة من هذه الجزائر .

والأسطوخوذوس هو نبات دقيق الثمرة له حمة(١٤) كحمة الصعتر (اي له اشمار كأشمار الصعتر)، الا انه اطول ورقاً من ورق الصعتر وهو حريف الطعم ومراره يسير وطبيخه صالح لأوجاع الصدر مثل الزوفا Hyssop ، وقد يقع في اخلاط بعض الأدوية (ديسقوريدوس : وهو يخلط مع مضادات السموم Antidotes) .ويستعرض ابن البيطار بعد ذلك ما قاله في هذا النبات كل من جالينوس وابن ماسويه وابن الجزار والرازي ثم ارماسوس ، ثم ابن سينا ، ثم يقول غيره (يعني ذلك عدداً من الأطباء غير المشهورين) ، ثم يذكر ما قاله الشريف ، ثم ينقل ما ذكره كتاب التجربتين ، وفي الختام يعود ثانية الى المقالة الخامسة لديسقوريدوس ليذكر صفة شراب الأسطوخوذوس .

وعلى عكس هذا المثال فان ابن البيطار استعمل الأسماء العربية الشائعة حيث كان ذلك ممكناً ، والعقار محققاً، والتالي يعطي امثلة على ذلك .

٣ ـ آذان الدب :

وقد اشار اليه ابن البيطار باسمائه العربية الأخرى وهي البوصير والحوران كما اشار اليه باسمه اليوناني فلومس Phlomos والذي صحفه الناسخون في بعض الطبعات الى قلومس . ويشير الرسم الموجود في كتاب ديسقوريدوس الى ان هذا النبات هو المعروف حالياً بالاسم العلمي

Verbascum sinuatum (١٥) . وقد تابع ابن البيطار تقسيم ديسقوريدوس لآذان الدب الى مجموعة آذان دب ابيض الورق Leuke ، وتقسيم الأخير من ثم الى انثى Thelcia وذكر Arren . وآذان الدب الأنثى يشبه ورقة الكرنب عليه زغب ولها ساق طوله ذراع او اكثر وزهر مائل للصفرة وبزر اسود واصل طويل عفص في غلظ الأصبع وينبت في الصحارى (الحقول) والصخور . ويعرف هذا النوع اليوم بـ Verbascum plicatum ، اما آذان الدب الذكر فورقه ابيض ايضا وله ساق ادق ، وهو يعرف اليوم بـ Verbascum plicatum ، اما المجموعة الثانية فهي مجموعة آذان الدب اسود الورق Melaina ، وهي اشد سواداً واعرض ورقاً ، وهي تعرف اليوم بالبوصير الأسود Verbascum nigrum ، والبري منها كما يشير اليها ديسقوريدوس تحت اسم فلومس اغريا Phlomos Agria له قضبان طوال لاحقة في كبرها بقضبان الشجر . هذا الفلومس اغريا يعرف اليوم علمياً باسم **Phlomis fruiticosa** .

٤ ــ ثافسيا :

يشير ابن البيطار الى هذا النبات باسمه اليوناني ثافسيا **Thapsia** (لاحظ تحويل P الى فاء) ، الا انه يذكر بعد ذلك اسمه البربري الشائع في بلاد المغرب العربي وهو ادرياس(٢٦) ، ويفند اقوال من اطلق اسم ثافسيا على صمغ السذاب ... ثم يذكر :

« انه شبيه بنبات الكلخ ، غير انه اصغر منه ... » .

وقد اصاب ابن البيطار في ذلك فنبات ادرياس في المغرب العربي معروف علمياً اليوم بـ **Thapsia garganica** ونبات الكلخ معروف علمياً في مصر والمشرق باسم **Ferula sinaica** ، اما الكلخ الطبي فهو **Ferula galbaniflua** ، اي ان النوعين ينتميان الى جنسين متقاربين من الفصيلة الخيمية .

٥ ــ ثاليبطن :

عرب ابن البيطار هذا النبات باسم كزبرة الحبشة ، واشار الى موضعه في المقالة الرابعة لديسقوريدوس(١٧) ووصفه كما يلي عن ديسقوريدوس :

« هو نبات له ورق شبيه بورق الكزبرة ، الا ان في ورق هذا النبات شيئا من رطوبة تدبق باليد ، وساق صغير عليه الورق ، واذا دق هذا الورق دقا ناعما وتضمد به دمل القروح العتيقة ، واكثر ما ينبت في الصحارى ، وقوته تجفف بلا لذع ، ولذلك يدمل القروح المزمنة .

ان هذا الوصف متطابق تماماً مع الوصف الذي اعطاه ديسقوريدوس في الرابعة عن نبات Thaliktron ، ولذلك اعتقد ان الاسم ثاليبطن مصحف عن ثاليقطرن او ثاليطرن . ويعرف هذا النوع علمياً اليوم باسم **Thalictrum minus** اي ان اسم الجنس النباتي الحديث قد تم اشتقاقه من الاسم الديسقوريدوسي . وينتمي هذا النبات للفصيلة الحوذانية Ranunculaceae ويوجد في جبال الأمانوس والأقرع من بلاد الشام .

٦ ـ ثومس :

هو اسم الحاشا باليونانية . وقد عربت ثومس حرفياً مـن الكلمة Thumos وهو نبـات الصـعتر Thymus capitatus .

٧ ـ الجميز :

يشير ابن البيطار الى ان اسمها اليوناني هو سيقوموري Syncomorum (حـولت UM الى ياء النسبة) ثم يشير الى الأوصاف والمعالجات والملاحظات من المراجع المختلفة المعروفة في ايامه. ويعرف الجميز علمياً اليوم بـ Ficus sycomorus .

٨ ـ السـوسـن :

وهو نموذج كثـير غـيره في مفردات تمت معالجته معالجة موسوعية . فيبدأ ابن البيطار بما قاله جالينوس ثم بما قاله ديسقوريدوس، ثم بأقوال الغافقي وابن سينا ، ثم يذكر تجربته الخاصـة والتي تـدل على عقليته التجريبية :

« وقد اتخذت مرة من ورق هذا السوسن عصارة فجربتها واحتفظت بهـا للعلاج وطبخت العصارة مع خل وعسل ، وكان مقدار العصارة اربعـة اضعاف كل واحد مـن الخل والعسل فوجدته عندما بلوته دواء نافعـاً فائقـاً لجميع العلل المحتاجـة الى التجفيف القوي خلواً مـن اللذع بمنزلة الجراحات الكبار وخاصة ما كان منها في رؤوس العضل وجميع القروح العتيقـة العسيرة الاندمال » .

وهو يذكر عبر وصفه كلاً مـن الاسم الاغريقي والرومي للنبـات . ويتطـابـق وصـف ديسقوريـدوس وابـن البيطـار اليـوم مـع Iris germanica و Iris florentina .

٩ ـ السـعد :

وتقابل هذه المفردة في كتاب ديسقوريدوس كلمة قيفارس(١٨) Kuperios والتي قد تشاهد مصحفة في بعض الطبعات الى فيقارس . وهـذه المفردة ككثير غيرها ، تم الربط فيهما بشكل دقيق ما بين الاسم العربي والاسم الاغريقي . وبعد ان يورد ابن البيطـار ذلك الاسم الاغريقي ، يورد اسـماً اغريقيـاً آخر وهـو اروسيسفيطرن Erysiceptrum ، ثم يصف النبـات بوصف ديسقوريدوس له ، مـع اضفاء بعض ملاحظاته الخاصة . ويترك لنـا المجال لمقارنة نطق اسماء المناطق كمـا نطقهـا المؤلفون العرب في العصور الوسطى معنا اليوم ، فكيليكية Cilicia كـانت تنطـق بقليصيا وجزائر Cycladean Islands تعرف حروفيـاً بـ قوبلادس . وبعـد ان ينهي ابن البيطار كلام ديسقوريدوس في السعد بذكـر ما قاله جالينوس في مقالته الثامنة ، وكان يضع بعد كل فقرة منقولة نجمة . وعندما كان يشير ابن البيطار الى نفسه كان يقول : لي ، ثم يناقش ما لم يقتنع به كمـا يلي:

« لي : زعم ابن رضوان في مفرداته ان هذا النوع مـن السعد هو الزرنباد وهو قول بعيـد عن الصواب لأن صفة هذا النوع من السعد وفعله بعيد عن صفة الزرنباد وفعله وبينهما فرق كبير».

ثم يذكر ما قاله الرازي في كتابه الحاوي ثم ما قاله في المنصوري ، ثم يذكر ما قاله المسيح بن الحكم. وقد اصاب ابن البيطار فالسعد هو علمياً **Cyperus rotundus** بينما الزرنباد هو **Curcum zedoaria**

١٠- القسط Kostos :

ويمثل لنا هذا النبات حالة سهل تدقيقها من قبل المترجمين العرب لأن الاسم الاغريقي كان نفسه مشتقاً من العربية. ويشير ديسقوريدوس في كتابه الأول (المادة ١٥) :

« ان القسط العربي هو الأفضل من بين القسط ، فهو ابيض خفيف وله رائحة منعشة ، ثم يشرح ان الهندي ياتي بعده ، ثم يلي ذلك السوري » .

ويصنف القسط اليوم تحت الجنس **Costos** .

١١- المحلب :

عندما يناقش ابن البيطار هذه المفردة يبين ان هذه الشجرة لم تذكر من قبل جالينوس ولا ديسقوريدوس ، الا انها ذكرت من قبل ابي حنيفة وابن العوام ، ثم يذكر ابن البيطار كلام ابن حسان في ان المحلب بالأندلس كثير ، ثم يذكر الخصائص الطبية التي اوردها اسحق بن عمران وابن وافد وابن ماسويه والبصري والرازي والطبري وابن سينا والغافقي . وتعرف هذه الشجرة علمياً اليوم بـ **Prunus Mahaleb** واسم النوع مشتق من العربية هو Mahaleb هي محلب العربية .

١٢- العرعر(١٩) :

يمثل هذا النبات المشهور في الشمال الافريقي حالة علمية لشجرة شائعة ذات استعمالات طبية قديمة . في هذه الحالة وحالات كثيرة متكررة غيرها لنباتات مشهورة لم يستعمل ابن البيطار الاسم المعطى من قبل ديسقوريدوس ، وفي حالة العرعر كان الاسم ارقيوثوس Arkeothos . ويعرف اليوم هذا النبات بـ **Juniperus phoenicia** .

١٣- الغار :

وتمثل هذه الشجرة حالة علمية لنبات شبه شائع ذي استعمالات صناعية وطبية وتابلية. ونظراً لوجود اسم عربي آخر له يستعمل في الشمال الافريقي وهو الرند ، وخوفاً من حدوث اي التباس فقد اشار الى الاسم الاغريقي للغار (الرند) هو دافني Daphne ذاكراً في نفس الوقت ان ديسقوريدوس قد اشار اليه في المقالة الأولى من كتابه . ومن المفيد الاشارة الى ان كلمة Daphne اليوم قد استعملها النباتيون للدلالة على نبات آخر .

١٤- الترمس :

وكان يمثل حالة معروفة في بعض الأقطار العربية فقط مثل مصر ، ولذلك اشار ابن البيطار الى اسمه كما جاء في كتاب ديسقوريدوس Termos emeros ويعرف هذا النبات علمياً اليوم بـ **Lupinus termis** .

١٥ـ الجمـدة :

وقد اعتمد فيها ابن البيطار الاسم العربي للنبات ثم اردفها بالاسم اليوناني .

١٦ـ بوطـاموغيطـن :

وهو نبات معروف قليلا من سكان المناطق المجاورة للأنهر والينابيع حيث ينمو بجوارها او في المياه الراكدة ، وقد اعطاه ابن البيطار اسماً معرباً ، وهو جار النهر، وهو ما يعرف اليوم بـ **Potamogeton densus** من الفصيلة الجارنهرية Potamogetonaceae .

ويفرق ابن البيطار بين هويات نباتات تشابهت اسماؤها قليلا ، واختلفت مسمياتها ، فهو يفرق بين القضاب والقرضاب ، حيث يقول عن القضاب بأنه ليس عصا الراعي بل هو النبات المذكور في اول المقالة الرابعة من ديسقوريدوس، وهو الذي يسمى باليونانية قلياطس (قليماطس Klematis) . وتأتي النسخة المصورة لديسقوريدوس والتحقيق الحديث ليثبت صحة ما ذهب اليه ابن البيطار في ان عصا الراعي او القرضاب هي نباتات تنتمي للجنس **Polygonum** وان النبات الذي عناه ابن البيطار بكلمة قضاب هو **Vinca minor** .

كما كان ابن البيطار يكتب الأسماء المترادفة حيث تسنى له ذلك ، فالقثد ، هو الخيار المأكول وقثاء النعام هو الحنظل ، وقرة العين ، هي كرفس الماء ، والقصد هو العوسج ، والباقل هو الفول ...

كما كان يطابق بين اسماء اغريقية واسماء عربية معروفة قليلا ، فالنبات الذي ذكره ديسقوريدوس باسم Chamaileon leukos فقد عربه حروفياً ابن البيطار بـ خامالاون(٢٠) لوقس مشيراً الى ان كلمة لوقس تعني في اليونانية اللون الأبيض ، ثم يعرف ابن البيطار هذا النبات بانه الاشخيص الأبيض . ويحقق نبات Chamaileon leukos اليوم بأنه النبات الشوكي الأبيض الذي يتبع الفصيلة المركبة ، والذي هو **Atractylis gummifera** .

وقد يهمل ابن البيطار الأسماء المحلية اذا كانت كثيرة التعدد الى الدرجة التي تؤدي الى خلط هوية نبات معين مع هويات اخرى ، فنبات Prasion قد تم اعتماد اسمه المترجم فراسيون، وهو ما يعرف علمياً اليوم بـ **Maurrubium vulgare** (٢١) .

ويبدو ان للمترجمين العرب في القرون الوسطى اساليبهم الخاصة في التعريب الحروفي للكلمات بحيث انهم يسجلون الكلمة قدر المستطاع كما تلفظ ، فحرف P قد يترجم فاء كما هو الحال في فراسيون او قد يترجم باء كما في Potomageton أما Echion فقد كتبت اخيون اي ان Ech نقلت اخ ، بينما نقلت كلمة **Anchusa** انجسا ، اي ان ch التي تقع ضمن الكلمة عربت بالحرف ج العربي . وقد اتبعت نفس القاعدة السابقة في نبات لوسيماجيوس (لوسيماجيوس) Lusimachion ، وهو النبات الذي يعرف علمياً اليوم بـ **Lysimachia vulgaris**

اما المقطع klu فقد كان يعرب قلو ، ولذلك فنبات Klumenon ينقل قلوماين ، ومن المحتمل ان هذا النبات هو ما يعرف اليوم بـ **Smilax** الا ان البعض يشير الى انه **Concolvulus sepium** (Gunther, 1934)

اما كلمة Kardamomon فتنقل قردمامو مــن (القردمانا) ، ويعرف هــذا النبات علمياً اليــوم بـ (٢٢) **Elettaria cardamomum** ، وهو نبات الهــال (حب الهــال) .

ويبدو ان تعريب حرف K الى قاف كان امراً شائعاً في تعريب اسماء النبات ، فالنبــات الــذي اورده ديســقوريــدوس ايضــاً باسم Kentaurion Markon نقله ابن البيطــار باسم قنطريون كبير ، ويعرف هــذا النبات اليوم بـ**Centaurium minus** . اما النبات الذي اورده ديسقوريدوس باسم Kentaurion Mikron فقد نقل باسم قنطريون صغير ، ويعرف النبات الأخير حالياً باسم **Erythraea Centaurium** (نظــير **Centaurium minus** مــن الفصيلــة (Gentaceae .

امــا th فكانت كاليوم تعرب ثاء فنبات الحاشــا Thumos عرب حروفيــاً ثومس .

ومن المفيد ان يعود المترجمون اليــوم الى بعض الأسس التي وضعها المترجمون الأوائل ، وان يوحدوا اسس نقــل الحروف الأجنبية الى اللغة العربية عند ضرورة ذلك النقل ، وقد تفيد المقارنة ما بين مفردات ابن البيطار والمادة الطبية لديسقوريدوس في ذلك .

☐ شــرح معاني اسماء النباتات الديسقوريدوسية عنــد ابن البيطــار :

كلما امكنه ذلك ، كان ابن البيطار يورد شرح معاني اسماء النباتات التي يذكرها كمفردات عقارية فنبات اخيون Echion ، هو نبات راس الأفعى (تشبيه) وهو ما يعرف اليــوم علميــاً بـ **Echium vulgare** اي براس الأفعى الشائعــة اما نبات خاملاء Chamelaia فيقول ابن البيطار بأن تأويلــه باليونانيــة زيتــون الأرض ، وهــو المازريون . ويتابع ابن البيطار كلامه عــن هــذا النبات قائلا : « ولقــد غلط كثير مــن المفسرين في قولهم ان المازريون هو أسد الأرض ... » .

وتأتي التحقيقات العلمية الحديثــة لتربط نبات الخاملاء(٢٣) بنبات **Daphne eleoides** (٢٤)

أو **Daphne masereum** . ومن المفيد ان يشــار الجدل حديثاً بين النباتيين لرفض كلمة **Daphne** لتسمية هذا الجنس ، خاصة وانه كان يــدل في الماضي على نبات الغار ، وان احد التقسيميين وهو كارل انطون فــون مير(٢٥) Carl Anton von Meyer (١٧٩٥ــ١٨٥٥) كان قد اطلق الاسم المأخــوذ مــن المصطلح العــربي وهو المازريون (Mazereum C. A. Mey, 1843) للــدلالــة على الجنس .

ويعتمد ابن البيطار في عديد مــن الحالات على تحقيق غيره مــن الباحثين العرب ، كما هو الحــال بالنسبة لنبــات خاليدونيون صــغير Chelidonion Mikron . فبعــد ان يقوم ابن البيطار بوصف هذا النبات من كتاب ديسقوريدووس يأخــذ براي الغافقي وبمناقشــته والتي ذكــر فيهــا :

« وقد زعم جماعة المترجمين والمفسرين ان هــذا الصنف الصغير هو الماميران ، وكذا قال اكثرهم في الكبير انه الكركم ، وقوة هذا الدواء هي العروق المذكورة اقــوى مــن قوة الكركم والماميران الموجودين بكثير ، والكركم يجلب اليناً من الهند وهو دواء مجفف للقروح نافع للجرب

ويحد البصر ويذهب البياض من العين، والماميران يجلب من الصين وقوته شبيهة بقوة الكركم ، واذا خلط بالعسل جلا الكلف ، واما العروق بصنفيها فقد تنبت ببلاد الأندلس وببلاد البربر وبلاد الروم ايضاً ، وهما اقوى من الكركم والماميران المجلوبين بكثير، والروم يسمون نباتيهما خاليدونيون ، اي الخطافية ، وكذا يعرف بالاندلس » .

وعندما يحقق نبات لوقاس Lucas يشير الى موضعه من كتاب ديسقوريدوس ويطابق بين الأسماء المختلفة ، ثم يذكر ان البطريق قدعربها باسم حرف ابيض ، وسماها حنين بن اسحاق سفند اسفند والرازي سفند اسفندو ،ثم ذكر انها، اي لوقاس، هي امتداريا البيضاء . ويعرف هذا النبات علمياً اليوم باسم **Lamium album** ، وهو من الفصيلة الشفوية.

ويبدو ان اسم امتداريا وهو الاسم الأندلسي الذي لا نعرف مصدره ، هو الاسم الذي يمكن اعتماده اليوم للجنس **Lamium** (٢٦)، اذ انه افضل وقعاً على الأذن من الاسم الفارسي القديم ، وهو سفند(٢٧) .

وعندما يعرض النبات Sesamoeides ينقله الى الأحرف العربية ، كغيره من المترجمين باسم سيساموبداس الكبير ، لكنه يستطرد قائلا بأن تأويله هو الشبيه بالسمسم ، ولكنه قبل ذلك يكون قد اعطى الاسم الذي كان شائعاً في وقته وهو جلبهنك ، وهو الذي يسميه الانطيقون(٢٨) Anticyra خربقا (Ellebore) . ويعرف هذا النوع اليوم بـ **Helleborus Cyclophyllus** (٢٩) .

اما نبات سيساموبداس الصغير(٣٠) **Sesamoeides Mikron** فلا يعطيه ابن البيطار اسماً عربياً موازياً ، ويقول نقلا عن ديسقوريدوس ان له ورقاً يشبه النبات الذي يقال له قورونوس Coronopis ، وان تأويله الشبيه بالسمسم الصغير .

ويعرف هذا النبات اليوم بـ **Caylusea canescens** (وهو الاسم النظير للاسم **Reseda canescens**) ، وهو من الأنواع التي تنمو اليوم في جنوب بلاد الشام، وجزيرة العرب، وهو يعرف حالياً بالذنيبية .

وما هذه الا امثلة قليلة من سفر يحتاج الى كثير من الدراسات للكشف عن مضموناته الهامة ليس فقط كتراث ولغة وانما كعقار واقرباذين ومركبات طبية جديدة .

☐ نماذج عن اسماء نباتات فارسية في مفردات ابن البيطار :

لم يكن كتاب ديسقوريدوس الا احد مراجع المفردات الطبية لموسوعة ابن البيطار ، كما تمت الاشارة الى ذلك في مقدمة هذا البحث ، وقد استفاد من ضمن ما استفاد من المفردات الفارسية ، ومن المصطلحات النباتية الفارسية . وهذا الموضوع يحتاج الى بحث مستقل الا اني وجدت من المفيد القيام باستعراض نباتين فقط اشتق اسماهما من اللغة الفارسية ، وذلك للتدليل على الموسوعية العربية في عصور التالق تلك، هذين النباتين هما الأرجوان والأزاذدرخت:

١ ـ أرجـوان(٣١) :

وهو نموذج لاسم نبات عرب من الفارسية، ودخل مصطلحه للدلالة على لون احمر صبحي، وشاع بين الناس وفي الأدب، ولا توجد اشكالات في التعرف على هويته ، حيث حافظ هذا النبات على اسمه الفارسي في العصور الوسطى واليوم، وهو يعرف في ايران باسم ارغوان درخت ، بينما يعرف في جبال الساحل السوري باسم آخر وهو الزمزريق ، وقد جاء في مفردات ابن البيطار عن ارجوان ما يلي نقلا عـن التيفاشي :

« قال التيفاشي في كتـابه المسمى فصـل الخطاب ارجوان معرب وأصله بالفارسية ارغوان وهو شـجر ببلاد فارس له زهر احمر شديـد الحمرة فسمت العرب باسمه كل لون يشبهه في الحمرة ، وشجره كثـير باصفهـان ويورد ورداً شديد الحمرة القانيـة ، كما قلنا حسن المنظر لا رائحة له يؤكل زهره وفي طعمه حلاوة ويتنقل به على الشراب وخشبه رخـو سخيف وتحرقه النساء ، فيكون رماداً اسود يتخذونه خطاماً للحواجب يسودها ويحسن شعرها، ولحاء اصله (جذره) من ادوية القيء يطبخ ويشرب ماؤه ويتقيأبه مجرب في ذلك . واخبرني من اثق به ان مـن هذا الشجر كثيراً بميافارقين ايضاً . واخبرني ايضاً غيره ان منها كثيراً بكروم جبل قرطبة مـن بلاد الأندلس اعاده الله الى الاسلام ، ووصف لي من صفتها ما ذكرته في الأرجوان » .

ويتطابق وصف التوزيع الجغرافي لهـذه الشجرة مع توزعها اليوم في احراج المناطق شبه الرطبة ، ويعرف هذا النوع اليوم بالاسم العلمي **Cercis siliquastrum** مـن الفصيلة القرنية .

ـ ازاذدرخت :

وهو ايضاً نموذج لاسم نبـات عرب مـن الفارسية ، الا ان اسمه في ايران اليـوم آخـذ ملامحاً من العربية فهو يعرف اليوم في ايران بـ(زيتون تلخ ، درخت زيتون تلخ ، شال بستانه ، شال سنجد ، سنجد تلخ) ، في حين ان اسمه العـلمي **Melia azadirachta** ملطن من الأحرف العربيـة .

وعند قراءة ما جمعه ابن البيطار في مفرداته عن هذا النبات نستوثق من موسوعيته ، فهـو يقول ان معناه بالفارسية حر الشجر (محرفة في طبعة بغداد الى حر السحر) ، ثم يذكر ما قاله ابن سمحون في ان الازاذدرخت هو احد السموم الوخيمة غير انه قد يستعمل في عـلاج الطب ومداواة الأمراض كما يستعمل سائر السموم ، ثم يذكر ما قاله احمد بن ابي خالد في انه شجر عظيم الخشب كثـير الفروع وثمره يشـبه ثمر الزعرور في لونه وخلقته ويكون في عناقيد مخلخلة ونواه ايضاً يشبه نوى الزعرور وفي لونه وخلقته، ثم يذكر ما قاله ماسرحويه في ان حبه الذي يشبه النبـق فانه اذا اكل قتـل ، ثم يذكر ما قاله الرازي في ان ثمرته رديئـة للمعدة مكربة وربما قتلت . ثم يعود الى اقوال احمد بن ابي خالد في انه اذا اكل احد من ثمرته عرض له غشي وقيء وصفر في النفس وغشاوة على البصـر ودوار في الراس وعلاجه كعلاج من سقى الفربيون والبلاذر. ويعود الى متابعة اقوال ماسرحويه في أن ورقه قد يستعمل من قبل النساء ليطول به شعورهن واطراف اغصانه اذا عصرت رطبة وشرب ماؤها بالعسل وبالطلاء المطبوخ نفـع مـن السم القاتل وعرق النساء واسترخاء الانثيين ، ويدر البول والطمث ويحـل الدم الجامـد في المثـانة . ثم يستعرض اقوال ابن ماسة في ان فقاحه حار في الثالثة يابس وفي الأولى صالح للمشايخ والمبرودين

فتاح للسدد المتولدة في الدماغ شماً ، وقشره اذا طبخ مع الاهليلج الأسود والشاهترج نفع من الحمى البلغمية والمرة السوداوية ، ويؤخذ في ايام الخريف والربيع فقط . ثم يذكر قول احد الكتاب المجهولين مشيراً اليه بمجهول :

« ينقي الرطوبات التي في الراس من القروح الرطبة المنتفخة وينبت فيها شعر اذا استخرجت عصارة اطراف ورقه وثمره وسحق بها شيء من مرداسنج وصير معها شيء من دهن الورد حتى يصير له قوام ويلطخ به الراس اياماً يجدد كل يوم ويترك بعضه على بعض ولا يقلع ويدخل بين كل ثلاثة ايام الحمام فاذا خرج منه صير على الراس الدواء ايضاً ودثره بشيء خفيف حتى يبرأ وهو من المقوية للشعر والمطول له والمانع له من الآفات غسلاً بماء اطرافه الغضة ، وورقه يدق ايضاً وحده ويحشى به شعر الراس وبدله اذا عدم ورق الشهدانج » .

□ **لمحات عن الاستعمال الاقتصادي للنبات في جزيرة العرب :**

عبر الغنى الموسوعي لمفردات ابن البيطار تلاحظ مقتطفات متعددة من كتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري والذي فقدت معظم مجلداته .وكتاب ابي حنيفة الدينوري هذا من اكثر المراجع التاريخية اهمية في مضمار النبات الاقتصادي والطبي لجزيرة العرب ، واعادة جمع مفرداته وتحقيقها ومعرفة خصائصها ستكون له اهمية كبيرة في تطوير المصادر المتجددة لجزيرة العرب . ومفردات ابن البيطار والمخصص لابن سيده ،ولسان العرب لابن منظور هي احد اهم المراجع لذلك . وهذا الموضوع يحتاج الى بحث مستقل ،وسبق ان القيت عنه بحثاً نشر ملخصه في مجلة الفيصل (١٩٧٩) ، الا اني وجدت من المفيد استعراض اربعة نباتات للتأكيد على موسوعية ابن البيطار ، وهذه هي كما يلي :

١ ـ شجرة القرم :

في مفردة قرم يذكر ابن البيطار عن ابي حنيفة ما يلي :

« هي شجرة تنبت في اخوار في بحر عمان في جوف ماء البحر ، يشبه شجر الدلب في غلظ سوقه وبياض قشره وخشبه ايضاً ابيض وورقه مثل ورق اللوز ولا شوك له ، وله ثمر مثل ثمر الضومران ، وهو مرعى الابل والبقر تخوض اليه حتى تأكل ورقه واطرافه الرطبة ، ويحمل حطبه في السفن الى المدن والقرى فيستوقد به لطيب رائحته ومنفعته ، وماء البحر عدو للشجر كله الا القرم والكندلا » .

وتعرف شجرة القرم علمياً اليوم بالاسم **Avicennia marina** .

٢ ـ آراك :

عن ابي حنيفة :

« هو افضل ما استيك بأصله وفروعه من الشجر واطيب ما رعته الماشية رائحة لبن وهو ذو فروع شائكة ، وثمره في عناقيد منه البرير وهو اعظم حباً واصغر عنقوداً وله عجمة صغيرة مدورة صلبة وهو اعني الثمر اكبر من الحمص بقليل وعنقوده يملأ الكف اكبره . والكباث فوق حب الكزبرة وليس له عجم ، وعنقوده يملأ الكفين وكلاهما يبدو اخضر ثم يحمر ويحلو وفيه حروقه

ثم يسود فيزيد حلاوة ، وفيه بعض حرافة ،ويباع كما يباع العنب ونباته ببطون الأودية ، وربما ينبت في الجبل وذلك قليل وشوكه قليل متفرق » .

ثم يذكر ابن البيطار ما ذكره من سبقه من اطباء العرب في الآراك ، فعن ابن رضوان قال :

« حبه يقوي المعدة ويمسك الطبيعة » .

وعن ابن جلجل انه اذا شرب طبيخه ادر البول ونقى المثانة .

وتعرف شجرة الآراك علمياً اليوم باسم **Salvadora persica** وهي توجد عبر الخط الجغرافي الممتد ما بين دولة الإمارات المتحدة وموريتانيا ، ويطلب الآراك غالباً الوديان ، الا انه يوجد في السهول، كما هو الحال في سهل صحاري عمان ، وفي السفوح الشمالية لجبل ظفار ، بل قد يرتفع في الجبال في اليمن الشمالي الى ١٥٠٠ م فوق سطح البحر ، وهو من النباتات التي يمكن استعمالها في تثبيت الرمال .

٣ ـ اسل :

يقول عن ابي حنيفة :

« ان الأسل هو السمار الذي يتخذ منه الحصر ، وهو الكولان ، ويخرج قضباناً دقاقاً ليس لها ورق الا ان اطرافها محددة وليس لها شعب ولا خشب ويتخذ منه الحصر ويدق بالمياجين ، فيتخذ منه بالعراق غرابيل ، ولا يكاد ينبت الا في موضع ماء او قريب من ماء .

ويعرف هذا النوع علمياً اليوم بالاسم **Juncus arabicus** .

٤ ـ الآس :

ان اشارة ابو حنيفة الى ان الآس في ارض العرب كثير لهو امر يدعو للتساؤل ، لأن الآس في جبال جزيرة العرب الآن نادر ، الا انه يوجد بكثرة في الجبال شبه الرطبة في الشام والعراق، فهل كان يوجد في الماضي في بعض جبال جزيرة العرب ثم انكمش وجوده الجغرافي ...؟

لكم هي هامة مفردات ابن البيطار ، فمنها يمكن اعادة جمع النسخة العربية بترجمتها(٣٢) الأندلسية لكتاب ديسقوريدوس ، وكذا بالنسبة لكتاب جالينوس ، ومنها يمكن جمع كثير من النباتات العربية التي ذكرها الدينوري، ومفردات عديد من الباحثين الأندلسيين الذين فقدت اصول اعمالهم ، ومنها يمكن ان تعرف تسميات كثير من نباتات الأندلس وغيرها، وهو الأمر الذي يمكن ان يغني الحركة التعريبية لأسماء النبات اليوم ...

لكم هي هامة مفردات ابن البيطار في التوضيح لأجيالنا الحاضرة العربية والعالمية عن مدى العلمية ودرجة الموسوعية والأمانة في النسبة والتي وصل اليها المحققون العرب ...

لكم هي هامة مفردات ابن البيطار في إحياء التراث النباتي الطبي ، وفي تطوير استعمالات جديدة للأعشاب النباتية على ضوء المعرفة المتجددة ...

نعم ينتظرنا عمل شاق في المستقبل لإحياء مفردات ابن البيطار النباتية وتزيينها بالرسوم التي تعرفها ، وربط ما لم يربط فيها ثانية باللغة العربية ، وإحياء الداثر من الأسماء العربية لنباتات عرفها الأجداد ولا نعرفها اليوم الا بأسماء غير عربية ...

□ الحـواشـي :

١ ـ سبق الفرنسيون الانكليز الى ترجمة المقالات الست من كتاب دياسقوريدس عن اللاتينية ٠ فهنالك كتاب فرنسي عنوانه: **Les commentaires de M. André Mattiole medecin siennors sur les sise livres de matiere medicale de Dioscoride an azarbeen traduits de latin en françals Lyon 1576.**

ـ د٠ مختار هاشم ـ

٢ ـ اظن هذه الفكرة من خيال بعض المستعربين الذي فهم من قول ابن البيطار (لما صح عنـدي بالمشاهدة والنظر وثبـت لدي بالخبر والخبر ادخرته كنزا سريا) فحسب ان لفظ (سريا) من السر لا السراوة وقـد أصاب الدكتور الفاضـل بعدم قبولها ٠ (م٠ هـ)

٣ ـ اخذت العبارات نقلا عن الدكتور احمد عيسى . تاريخ النبات عند العرب ، ١٩٤٤ ٠ مطبعة الاعتماد ، القاهرة ٠

٤ ـ عدد كبير من هذه يتشابه من حيث الأصول مع اللغـة الحمـيرية ٠

٥ ـ الخيار شنبز هو **Cassia fistula** والواقع ان دسقوريدوس لم يذكر اي نوع من انواع السنى **Cassia spp.** وجل نباتاته هي نباتات تتوطن تركيا واليونان والشام ٠

٦ ـ يلاحظ من وصف ابن انبيطار لديسقوريدوس بالافضـل ان العلماء العرب المسلمين كانوا يجلـون كثيرا من العلمـاء الذين ياخذون عنهم ، حتى ولو كانوا من غير المسلمين، ويشيرون الى اعمالهم بامانة بالغة ٠

٧ ـ هـل هو **Torilis** او **Daucus** .

٨ ـ جاء لفظ (التحلية) هنا بمعنى يختلف بعض الاختلاف عما جاء به ابن سيده في مخصصة (السفر ١١ ـ ١٢) (م٠هـ)٠

٩ ـ **Arbeion** في المعاجم اليونانية الفرنسية : **bardane** ويدعى هذا في لغة العلم **Arctium lappa L. = Arctium bardane W.**

كما في معجم أسماء النبات ـ د٠ احمد عيسى ممـا يدل عـلى ان كتـابـة (ارقطيون آخـر) صحيحـة ٠ اما ماهيـة الأرقطيون الآخر فتتجلى مما نقله ابن البيطار عن ديسقوريدس في الرابعة ومـن الناس من يسميه (فروسوفس) اي **Prosopis** . وذكر هذا المرادف قد كشف عن حقيقـة الارقطيون الآخر فكلمة آخر عند ديسقوريدس وابن البيطـار تغير كل شيء ٠ (م٠ هـ) ٠

١٠ـ جاءت كلمة اسقلبياس بدون تصحيف في الترجمة العربية لكتاب ديسقوريدس (المقالة الثالثة : ٨٧) واسقلبياس نوع من جنس العشر (م٠ هـ) ٠

١١ـ يندر وجوده الآن في جزيرة العرب الا انه موجود في الشام والشمال الافريقي ٠

١٢ـ اسم منطقة في تركيا اليوم مشتقة من الآس الاغريقي ،وفي ذلك اشارة الى كثرة شجيرات الآس هناك ٠

١٣ـ يورد ابن البيطار بعد الآس :

(بري) يعرف هذا النبات بدمشق وما والاها من ارض الشام ب (قف وانظر) اما عامة الأندلس فيعرفونه بالخيزران البلدي ٠ وورد الاسم أيضـا مصحفا من قبل النسـاخ (نفف وانظـر) (م٠ هـ) ٠

١٤ـ الكلمة هنا مصحفة وصوابها جمة والجمة في اللغة مجتمع ماء البئر ومجتمع شعر الراس ومعظم الشيء والكثير منـه ٠ ويستعمل ابن البيطار هذا المصطلح ليدل على اشكال من الازهرار تجتمع فيها الأزهار بكثافة ٠ (م٠ هـ) ٠

١٥ـ اشتق اسم الجنس **Verbascum** علميا من الاسم الرومـاني القـديـم للنبـات وهـو **Verbasculum** . ويمثل الطرح المستعرض هنا أولى مبادىء المفاتيح النباتية ٠

١٦- يطلق عليه اليوم في اقطار المغرب العربي اسم الدرياس ·

١٧- في الترجمة العربية : ٨٠ ثاليطرف · اوافق الكاتب تمام الموافقة واعتقد ان ديسقوريدس درس هـذا النبـات في جبال امانوس او الاقرع · (م· هـ)

١٨- في المعاجم اليونانية الفرنسية Kupeiris : souchet (plante) (م· هـ)

١٩- ديسقوريدس المقالة الأولى ٧٩ ارقوش وهو العرعر ·(م· هـ)

٢٠- اذا جاءت ch في اول الكلمة الاغريقية فانها تعرب خاء ·

٢١- الكلمـة Maurrubium ماخوذة عن اللاتينية ، وهـي الكلمة الرومانية الموازنة لكلمة Parsion ·

٢٢- هال ميسور (جزر المالابار) وهال سيلان ·

٢٣- جاء في قاموس الأطباء للقوصوني ان الالاء بوزن علاء :شجرة الدفلى · فهل حصل التباس بين دفلى ودافني فيكـون الالاء هو الشجر خاما الايا اي زيتون الارض او الخاملاء.. موضوع يستحق التحقيق (م·هـ)

٢٤- يوجد النوع D. mucronata = Dephne oleoides في الجبل الأخضر في عمان ، ويطلق عليه هناك اسم المنتن ، ويستعمل في تجبير الكسور ·

٢٥- كان يعمل مديرا للحديقة النباتية في S. Peterburg ·

٢٦- مال النهابي الى تعريب الكلمة فقال لاميون (م·هـ) ·

٢٧- يطلق عليه اليوم في ايران اسم كزنه سفيد ·

٢٨- يلاحظ في بعض النسخ والطبعات ان كلمة الانطيقيون قد صحفت الى يطيقون ·

٢٩- هناك انواع اخرى من الخربق وهو الأسود niger والأخضـر viridis والنتـن foetidus ·

٣٠- عن ابن سينا انه كان يسقي منه المفلوج فيعافى وهـو يقيء وربما قتل بقوة القيء ·

٣١- كنت حققت لفظة الداذي فتبين لي انه اسم مرادف يدل على هذا النبات (م· هـ) ·

٣٢- لا يوجد ترجمة اندلسية لكتاب ديسقوريدوس فان ابن البيطار اعتمد على ترجمة اسطفان بن باسيل بعد تحقيقهـا وهي التي نشرها المستعربان الاسبانيان دبلر وطرث الصادرة في تطوان وبرشلونة عامي ١٩٥٢ و ١٩٥٧ (م·هـ) ·

□ ■ □

□ المصـــادر :

١ - ابن ابي اصيبعة ، موفق الدين ابي العبـاس احمد بن القاسم السعدي الخزرجي (متوفى ٦٦٨ للهجرة) · دار مكتبة الحياة ، بيروت ·

٢ - ابن البيطار ، ضياء الدين عبد الله بن احمد الأندلسي المالقي · (١٢٤٠ تقريبا) الجامع لمفردات الأدوية والأغذية· طبعة دار المثنى بغداد ·

٣ - الدينوري ، احمد بن داوود · كتاب النبات (الجـزء الثالث والنصف الأول من الجزء الخامس) · تحقيق وشرح برنهاردلفين ·

٤ - عيسى بك ، احمد · ١٩٤٤ · تاريخ النبات عند العرب· مطبعة الاعتماد القاهرة ·

٥ - سنكري ، محمد نذير · ١٩٧٧ · بيئات ونباتات ومراعي المناطق الجافة وشديدة الجفاف السورية · جامعة حلب ·

6 — Dioscorides, The Greek herbal of Dioscordies. Englished by J. Goodyer, 1655 and edited by R. T. Gunther, 1934. Hafner Publishing Co. 1968. London.

لغة هذيل

عبدالفتاح المصري

خطة الدراسة

آ ـ **العربية ولغات القبائل :**

مقدمة ـ معنى اللغة واللهجة ـ وجوه اختلاف لغات القبائل وتصنيفها .

ـ فائدة معرفة لغات القبائل ـ مصادر هذه اللغات وصعوبات البحث .

ب ـ **لغة هذيل :**

ـ مقاييس اللغويين في تدوين العربية ولغات القبائل .
ـ هذيل من القبائل المعتمدة في التدوين لفصاحة لغتها .
ـ أدلة على هذه الفصاحة .

جـ ـ **خصائص في لغة هذيل :**

ـ خصائص صوتية .
ـ خصائص صرفية .
ـ خصائص نحوية .
ـ خصائص دلالية .

د ـ **الخلاصة والخاتمة :**

العربية ولغـات القبـائل

ان وجود العربية الفصحى المثالية التي كان العرب ، وما يزالون ، يجنحون اليها حين يريدون الأداء اللغوي الرفيع ، لم يكن ليمنع وجود لغات ، أو لهجات أخر خاصة لأهل هذا القطر أو ذاك ، وهـذه القبيـلة أو تلـك ، يستعملونها فيتفاهمون بها أكثر من غيرهم ، وهذا أمر بات معروفاً لمن يطلع على تاريـخ اللغة العربية منذ العصر الجاهلي الى اليوم ، وقد بدا على نحو واضح حين شرع اللغويون الأقدمون يدونون اللغـة ، ويقعّـدون لهـا القواعد ، وهو ملاحظ في لغتنا المعاصرة ، اذ ان العربي منا يتكلم بلهجته الدارجة في قطره أو مدينته ، بل في حيه ، ليصرف شؤون حياته المعتادة ، فاذا ما أراد أن يكتب أو أن يؤلـف أو أن يتكلم الى عربي آخر لا يفهم لهجته ، أو أن يصلي ، عمـد الى ذلك النمط المثـالي في الأداء ، وهو الذي اعتدنا أن نسميه العربيـة الفصيحة أو الفصحى(١) ، هذا كله مع فارق واحد بين الماضي والحاضر ، هو أن العـربي اليوم يأخذ اللغة بالتعلم والدربة ، بينما كانت للعربي القديم سليقة وفطرة طبيعية(٢) ·

وقد سمى العلماء الأقدمون هذا الكـلام الخاص لقطر أو قبيلة معينة لغة ـ فكان مـن تعريفات اللغة عندهم (الكلام المصطلح عليه بين كل قبيلة)(٣) ونسميه اليوم لهجة ، وهي في الاصطلاح العلمي الحديث (مجموعة مـن الصفات اللغوية التي تنتمي الى بيئة خاصة ، ويشترك فيها جميع أفراد هذه البيئة)(٤) · فاللغة تشمل عادة عدة لهجات ، والعلاقة بين اللغة واللهجة علاقة العام بالخاص ، ولكـل من اللهجات ما يميزها ، وان اشتركت واللغة الفصحى المثالية بمجموعة من الصفات اللغوية والعادات الكلامية ·

وقد تنبه علماؤنا الأقدمون على اختلاف لغات القبائل ، أو لهجاتها ، وحفظوا لنـا فيما ألفوه وجوهاً لهذا الاختلاف متعددة(٥) ؛ منها الاختلاف في الامالة والتفخيم نحـو قضى ورمى ، فبعضهم يميل ، وبعضهم يفخم ، أو في الحركات نحـو نَستعين ونِستعين ، أو في الحركة والسكون نحو مَعَكم ومعْكم ، والاختلاف في الابدال نحو أولئكَ وأولالك ، أو في صورة الجمع نحو أسرى وأسارى ، والاختلاف في الاعراب نحو ما زيد قائماً وما زيد قائم ، والاختلاف في التضاد نحو ثب وهي اقعـد في لغة حمير ، واقفز في لغة غيرهم ·

واذا نظرنا الى وجوه الاختلاف هـذه بمنظـار علم اللغة الحـديث أي اللسانيـات استطعنا أن نردها الى أربعة جوانب تعالـج منها اللغة اليوم عادة هي :

١ ـ الجانب الصوتي (أصوات الكلمة) **. Phonology, Phonetics**

٢ ـ الجانب الصرفي (بنية الكلمـة) **. Morphology**

٣ ـ الجانب النحوي (بنـاء الجملة) **. Syntax**

٤ ـ الجانب الدلالي (معنى الكلمـة) **. Semantics**

أما اذا قسنا لهجة ما الى اللغة العربيـة الفصيحة ، أمكننا أن نرى فيها ضابطـاً عامـاً هو أن (اللهجة الواحدة يجب أن تخضع لقـاعدة مطردة في الكثرة الغالبة من صيغها)(٦) ·

على أن معرفة لغات القبائل معين كبير على فهم العربية ولغة القرآن الكريم خاصة ، فقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال على المنبر : ما تقولون فيها ؟ يقصد كلمة التخوف في قوله تعالى (أو يأخذهم على تخوف)(٧) ـ فسكتوا ، فقام شيخ من هذيل ، فقال : هذه لغتنا ، التخوف التنقّص ، فقال : هل تعرف العرب ذلك في أشعارها ؟ ، فقال : نعم ، قال شاعرنا أبو كبير :

تخوّف الرحلُ منها تامكاً قردا كما تخوّف عود النبّعة السَّفَنُ

فقال عمر : عليكم بديوانكم لا تضلوا ، قالوا : وما ديواننا ؟ قال شعر الجاهلية ، فان فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم(٧) • وبهذا وضع عمر أساساً لدرس العربية هو الاتجاه الى ألسنة القبائل في الشعر الجاهلي وكلام العرب ، وروي قريب من هذا عن ابن عباس الذي كان ذا مذهب معروف في تفسير القرآن الكريم بالشعر ، وهو القائل (اذا سألتموني عن غريب القرآن ، فالتمسوه في الشعر ، فان الشعر ديوان العرب)(٨) ، ومن الأمثلة على مذهبه أن نافع بن الأزرق سأله عن قوله تعالى (لا ترجون لله وقاراً)(٩) ، فقال : لا تخشون لله عظمة ، واستشهد بقول أبي ذؤيب الهذلي :

اذا لسعته النحل ، لم يرج لسعها وحالفها في بيت نوب عوامل(١٠)

وقد أخذ العلماء من بعد ، يلتمسون في الشعر الجاهلي تفسيراً لبعض الظواهر التالية : غريب القرآن ومجازه واعجازه وتراكيبه وتفسير معانيه(١١) •

ومعرفة لغات القبائل تكون عادة بالعودة الى مصادرها ، ومعظم ما في أيدينا منها فيه اشارات الى اللغات السبع المشهورة بالفصاحة وهي لغات قريش وهذيل وهوازن واليمن وطيىء وثقيف وتميم(١٢) • وقد جمعها علماء اللغة في القرنين الأول والثاني الهجريين ، واذا ما أراد أحدنا البحث في احدى هذه اللغات كان عليه أن يعود الى المعجمات وكتب النحو واللغة والقراءات القرآنية ، اذ بُثت فيها ظواهر لهجية مختلفة •

والذي يبدو لي أن هناك صعوبات يمكن أن تعترض في سبيل من يريد أن تكون له معرفة دقيقة بظواهر اللهجات العربية القديمة بالاستقصاء والدقة اللذين يتطلبهما عادة البحث العلمي الرصين ، وهي صعوبات ناتجة عن الأمور التالية :

١ ـ ان المصادر التي تحدثت عن لغات القبائل خاصة لم تصل الينا كاملة ، مع أنها أساسية في موضوع البحث ، واذا كنا عرفنا مثلا كتاب الجيم لأبي عمر والشيباني ـ وهو كتاب هام عني بأشعار القبائل ولغاتها عناية كبيرة ـ فاننا نفتقد أول كتاب ألف في لغات القبائل ، وهو ليونس بن حبيب ، ونفتقد كتابا لمزيز بن الفضل الهذلي في لغة هذيل وكتباً للفراء وأبي عبيدة والأصمعي وغيرهم(١٣) •

٢ ــ اذا ما عدنا الى القرآن الكريم الذي نعرف أنه نزل بلغات القبائل العربية ، فلن يسعفنا باشارات وافية عن الظواهر اللهجية ، أو يمدنا بالأمثلة الكافية عليها ، ذلك أنه تجنب السمات اللغوية المغرقة في المحلية كعنعنة تميم وكشكشة قيس ، والتي كانت عند العرب أيام نزوله ، فالمثل اللغوي المنشود في لغته بعيد عن المحلية (لذا ، فليس من الممكن تصور أن لغة القرآن الكريم تعكس لهجة الحجاز أو أية لهجة أخرى ، بل الأقرب الى واقع الأمر أن يكون بتلك اللغة الفصيحة المحترمة من الجميع)(١٤) ٠

٣ ــ من الصعب على غير الخبير بلغات القبائل العربية القديمة أن يعرف أن هذه اللغة لهذيل وتلك لتميم والثالثة لطيىء ، مالم ينص على هذا صراحة في المصدر الذي يعود اليه ، فاذا كنت أبحث مثلا في خصائص لغة هذيل ، ومررت ببيت في لسان العرب لأبي ذؤيب فلن أعرف ، وأنا غير الخبير ، ما نطق به أبو ذؤيب في هذا البيت على لغة قبيلته ، وما نطق به على لغة العرب أجمعين ، ما لم ينص صاحب اللسان على هذا ، اذ من الطبيعي أن هناك قدراً لا يحصى من المفردات والتراكيب مشتركاً بين القبائل العربية كلها ، وقد لا يكون في هذا البيت شيء من لغة هذيل ، وان كان صاحبه هذلياً ٠

٤ ــ ان البحث في لغة قبيلة ما لن يتسم بالاستقصاء الكامل ، ذلك أن ما بين أيدينا من مصادر اللغات ، لم يسجل لنا الظواهر اللهجية القديمة كلها ، فاللغويون العرب لم يجمعوا هذه الظواهر في عصر التدوين بهدف بحثها بحثاً شاملا ينسب الى كل قبيلة ما لها منها ، وانما قصروا اهتمامهم على تسجيل بعض الظواهر التي استوقفتهم عند بعض القبائل ، اذ كان همهم الأول تقرير فصاحة القبيلة أو عدمها ، بل ان هذا الهم شغلهم عن كثير من القضايا اللغوية التي يمكن أن تدرس دراسة ميدانية(١٥) ، فالنقص في التسجيل اذن ، واضح في أمرين عدد القبائل وعدد الظواهر اللهجية في كل قبيلة ٠

ثم ان الشواهد التي بين أيدينا على ظاهرة لهجية ما قليلة محدودة ، وتكرر في أكثر المصادر ، وخاصة شواهد الظواهر المغرقة في المحلية كالعنعنة والفحفحة والاستنطاء(١٦) ٠ وهي لا تعطينا فكرة كاملة عن الصور المتعددة للظاهرة ، اذ يمكن أن تكون هناك صور أخر غير التي ذكرت في هذه المصادر ، فالنقص يبدو أيضاً في استقصاء حالات الظاهرة اللهجية الواحدة ٠

وعلى الرغم من الصعوبات التي ذكرت ، فان ما بين أيدينا من مصادر لغات القبائل معين على البحث والدراسة ، وسأسعى فيما يلي الى أن ألقي نظرة عامة على لغة هذيل لأعرف ببعض من خصائصها ٠ ومن حسن الطالع أن القرون الخالية حفظت لنا مصدراً هاماً في ذلك هو ديوان الهذليين ، الديوان الوحيد الذي وصل الينا من دواوين القبائل ، على ما رأى الدكتور ناصر الدين الأسد(١٧) ٠

لغــــة هــذيـــل

حين دون اللغـويون اللغة ولهجاتهـا في القرن الثاني للهجرة ، كان لهم في ذلك ثلاثـة مقاييس هي الزمان والقبائل وأحوال الرواة(١٨) • أما الزمان فقد احتجوا بأقوال عـرب الجاهلية وفصحاء الاسلام حتى منتصف القرن الثاني للهجرة ، واستمروا يدونون لغـات أهل البادية حتى فسدت سلائقهم في القـرن الرابع الهجري • وأما القبائل فقد اعتمدوا على ما كان منها في قلب جزيرة العرب لقرب لغته من العربية الفصحى ، وردوا سواها ، فأخذوا عـن قريش وتميم وأسـد ثم هذيل وبعض الطائيين • وأما أحوال الرواة فأهم ما فيها الثقة ، اذ لم يأخذ اللغويون عن أعرابي الا اذا وثقوا بسلامة لغته وفصاحتها وعدم تطرق الفساد اليها ، وكثيراً ما كانوا يمتحنون الرواة من الأعراب امتحاناً صعباً قبل الأخذ عنهم ليتحققوا سلامة لغتهم وخاصة اذا شكوا فيهـا(١٩) •

وأكثر ما يعنينا في هذا المقام أن قبيلـة هذيل كانت من القبائل المعتمدة عند جامعي اللغة لانطباق مقاييسهم الثلاثة عليها ، ذلك أنها كانت عامة من القبـائل التي عاشـت في البادية في قلب الجزيرة العربية ، فمنها قسم سكن ضرعاء وهي قرية بها قصور وحصون ، وقسم سكن رهاط والحديبية ، وقسم ثالـث سكن في مر الظهران وهي قرية في واد ذي عيون كثيرة(٢٠) ، ومساكنها هذه ساعدتهـا عـلى فصاحة لغتها وصفائها ، فلم تكن من القبائل التي فسدت لغتها لمجاورة الأعاجم والاختلاط بهم ، وأخذ اللغويين عنها والاحتجاج بها دليل فصاحة أهلها واجادتهم القول يمكن أن نضيف اليه الأدلة التالية :

١ ـ في قبيلـة هذيل نشـأ عدد مـن الفصحاء العرب أصحـاب السليقة السليمـة واللغة الفصيحة المتمكنة ، وفي طليعتهم الرسول الكريم محمد ، عليه الصلاة والسلام ، الذي كان أبلغ البشر وأفصحهم ، وهـو من أوتي جوامع الكلم ، فقد ربي في هوازن ونشـأ في هذيل(٢١) ، ولا شك في أن لغتـه قد تأثـرت بفصاحة أهلها ، من ذلك أن أحـاديث رويت عنـه ـ عليـه الصـــلاة والسـلام ـ فيهـا بعض من خصائص لغة هذيل • ومن الأعلام المشهورين الذين نشؤوا في هذه القبيلة الحسن البصري والشافعي •

٢ ـ لم ينزل القـرآن الكريم بلغة قريش وحدها ، كما نعلم • ذلك أنها لم تكن هي الفصيحة دون غيرها(٢٢) ، بل كان الى جانبها فيه لغات فصاح أخر منها لغة هذيـل ، وبها نزلت طائفة من ألفاظه في عدد من السور ، سأشير الى بعضها في مكانه من هذه الدراسة ، وفي التفسير الذي يرى أن الأحرف السبعة في الحديث المشهور (نزل القـرآن على سـبعة أحرف) هي لغات القبـائل ، يذكر العلمـاء أن لغة هذيل احداها ، من ذلك قول أبي حاتم السجستاني (معنى سبعة أحرف سبع لغات من لغات العرب ، وذلـك أن القرآن نزل بلغـة قريش وهذيل وتميم وأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر)(٢٣) •

٣ ـ نص الأقدمون صراحة على فصاحة لغة هذيل ، فأبو عمرو بن العـلاء الراويـة المشهور انتقى أهل السروات على أنهم أفصح العرب ، ومنهم قبيلة هذيل ، فقال :(أفصح الشعراء

لساناً وأعذبهم أهل السروات، وهن ثلاث الجبال المطلة على تهامة فيما يلي اليمن ، فأولها هذيل ، وهي التي تلي السهل من تهامة ، ثم بجيلة ، والسراة الوسطى ٠٠٠)(٢٤)،وهذا حكم لم يصدر عن أبي عمرو الا عن خبرة وطول ممارسة ، ومن النصوص التي تذكر فصاحة هذيل أيضاً قول عبد الملك بن مروان،وهو ذو معرفة دقيقة بالشعر الجاهلي : (اذا أردتم الشعر الجيد ، فعليكم بالزرق من بني قيس بن ثعلبة ، وبأصحاب النخل من يثرب ، وأصحاب الشعف من هذيل)(٢٥) ٠

ننتهي من العرض السابق الى القول ان لغة قبيلة هذيل من أفصح لغات القبائل العربية ، ولهذا لقيت عناية من اللغويين العرب في عصر تدوين اللغة ، كما لقيت بعد عناية من المؤلفين ، فسجلوا لنا طائفة من خصائصها اللهجية ، سأعرض أبرزها فيما يلي :

خصائص في لغة هذيل

ينطبق على الخصائص اللهجية في لغة هذيل ما ينطبق على غيرها من تصنيف الى خصائص صوتية وصرفية ونحوية ودلالية ،وهي الجوانب الأربعة التي تدرس منها اللغة اليوم ، كما يرى علماء اللسانيات الحديثة ،وكما أشرت من قبل ، وسأذكر هنا ، وفق هذا التصنيف ـ بعضاً من خصائص لغة هذيل استخلصتها من المصادر التي رجعت اليها ، وهي ليست مصادر هذه اللغة كلها ، وسأحاول ـ ما استطعت ـ الاستشهاد للخصيصة من القرآن الكريم أو الشعر القديم أو من كليهما معاً ، بادئاً بأهم الجوانب اللغوية ، وهو الجانب الصوتي ٠

□ خصائص صوتية :

١ ـ تسهيل الهمزة : من القبائل العربية من يحقق الهمزة أو ينبرها ، ومنهم من يسهلها بتبديلها بحرف من جنس حركة ما قبلها نحو يواخي ويواكل ويواسي ، وقد رأى اللغويون الأقدمون ضابطاً في هذا ، هو أن القبائل البدوية وسط الجزيرة العربية وشرقيها عرفت بالهمز ، في حين أن أهل الحضر والقبائل في شمالي الجزيرة وغربيها لا يهمزون(٢٦) ٠ فاذا أخذنا بهذا الضابط قلنا ان هذيلا تسهل الهمزة ، ذلك أنها من القبائل البدوية ٠

ومما يؤكد هذا التسهيل أقوال نصت عليه صراحة ، منها :

١ ـ قول أبي زيد الذي رواه صاحب اللسان(أهل الحجاز وهذيل وأهل مكة والمدينة لا ينبرون) وعلى هذا فالتسهيل ليس وقفا على هذيل وحدها ، بل تشترك معها فيه قبائل أخر ٠

٢ ـ ما روي من أن قريشا كلها ومن جاورها من قبائل العرب كهذيل وسعد بن بكر وكنانة يقولون سورة بغير همز ، على حين كانت تنطقها قبيلة تميم سؤرة بالهمز(٢٧) ٠

٣ ـ ما روي من أن الحسن البصري قال يوماً لبعض جلسائه توضيت ، فقيل له : أتلحن يا أبا سعيد ؟ فقال : انها لغة هذيل ، وفيهم نشأت(٢٨) ٠

٤ ـ قول ابن جني (ترك الهمز لغة هذيل)(٢٩) ٠

٢ ـ ابدال الهمزة من الواو جوازاً في موضعين : الأول اذا كانت الواو مضمومة ضماً لازماً ، ولم تكن مشددة مثل وجوه وأجوه وولد وألد ونحو ذلك ، والثاني اذا كانت الواو مكسورة في أول الكلمة مثل وِشاح واشاح ووسادة واسادة ونحو ذلك ٠

وقد ذكر سيبويه هذه الظاهرة دون أن يعزوها لقبيل معين من العرب(٣٠) ، كما فعلت مصادر كثيرة ، ولكنها عزيت الى هذيل في جمهرة ابن دريد والبحر المحيط وحاشية الصبان على الأشموني ، وتبدو في بعض قراءات القرآن الكريم ، وما كتب منه قديماً ، فقد وردت في قراءة الجماعة (واذا الرسل أقتت)(٣١) في موضع وقتت ، وقال ابن زنجلة في الاحتجاج لهذه القراءة (من همز فانه أبدل الهمزة من الواو لانضمام الواو ، وكل واو انضمت وكانت ضمتها لازمة جاز أن تبدل منها همزة فتقول في وجوه أجوه)(٣٢) ، وذكر نحواً من ذلك مكي القيسي(٣٣) ، ووردت الظاهرة أيضاً في مصحفي أبي بن كعب وسعيد بن جبير بقراءة (ثم استخرجها من اعاء أخيه)(٣٤) بدلا من وعاء ، وابدال الواو المكسورة الواقعة أولا همزة مطرد في لغة هذيل كما ذكر أبو حيان(٣٥) ، كما وردت في مصحف أبي بقراءة (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله أجوههم مسودة)(٣٦) عوضاً عن وجوههم ، ووردت أيضاً في الحديث النبوي الشريف (اثبتوا على مشاعركم ، فانكم على ارث من ابراهيم)(٣٧) والأصل ورث ٠

أما عن الشواهد الشعرية ، فمن الموضع الأول (اذا كانت الواو مضمومة) قول أبي صخر الهذلي :

فكان لها أُدِّي ورَيقة مَيعتي وليداً الى أنْ رأسيَ اليومَ أشهبُ(٣٨)

يريد وُدّي ، وقول البريق الخناعي :

أبا معقل ان كنت أُشّحت حلة أبا معقل ، فانظر بنبلك من ترمي(٣٩)

يريد وشحت ، ومن الموضع الثاني (اذا كانت الواو مكسورة) قول حبيب الأعلم :

هواءٌ مثل بعلِك مستميت على ما في اعائك كالخيال(٤٠)

على أن ظاهرة قلب الواو همزة وردت في شعر بعض القبائل الأخرى ، فقد قال الشنفرى الأزدي :

فأيَّمت نسوانا وأيتمتُ الدةً وعُدت كما أبدأتُ ، والليل أليلُ(٤١)

وذلك أن بعض بطون هذيل جاور اليمن ، فظهر بعض ما له من ظواهر لهجية في شعر قبيلة الأزد اليمنية ، على نحو ما ظهـرت في أشعار بعض الحجازيين ، لأن قبيلة هذيل تقع جغرافياً في منطقة الحجاز ، فمما قاله النابغـة الذبياني :

عَلَّـينَ بكِديَونٍ ، وأُبطِـنَّ كَرَّةً فهـن اضـاءٌ صافيـات القـلائـل(٤٢)

أراد وضاء أي حسان ، فأبدل الهمزة من الواو المكسورة ·

ويتصل هذا الابدال عند هذيل بظاهرة صوتية أخرى في لغتها هي تسهيل الهمـزة ، ففي الابدال تحقيق للهمز ، كما ترى ، ولـم يكن من عادتها هذا التحقيق ، بل انها لجـأت اليه في الحالتين المذكورتين ، يؤكد هذا ما جاء في تصريف المازني(٤٣) ·

أما تعليل هذا الابدال فهو كراهيـة الاستثقال في النطق الذي علل به علماء العربية كثيراً من الظواهر الصوتية في لغة العرب(٤٤)، قال سيبويه في هذا (اذا التقت الواوان أولا أبدلت الأولى همزة ، ولا يكون فيها الا ذلك ، لأنهم لما استثقلوا التي فيها الضمة فأبدلوا ، وكان ذلك مطـرداً ، ان شئت أبدلـت ، وان شـئت لم تبـدل ، لم يجعـلوا في الواوين الا البدل ، لأنهما أثقل من الواو والضمة)(٤٥)، والواوان المعنيتان في هذا القول واو الكلمة وواو الضمة ، لأن الضمة عند الأقدمـين واو صغيرة ، كما أن الفتحة ألف صغيرة والكسرة ياء صغيرة ، واستثقال النطق بهما جميعاً في نحو وُد جعل الواو الأولى وهي واو الكلمـة تقلب ألفاً، فيقال أد، هذا اذا كانت مضمومة، الا أن أناساً كثيرين ، كمـا يقول سيبويـه (يجـرون الواو اذا كانت مكسـورة مجـرى المضمومة ، فيهمزون الواو المكسورة اذا كانت أولا كرهوا الكسرة فيها ، كما استثقل في ييجل وسيد وأشباه ذلك)(٤٦) · على أن همز الواو المكسورة ، على كثرته ، أضعف قياساً من همز الواو المضمومة ، كما ذكر ابن يعيش في شرح المفصل ·

وقد رأى النحاة الأقدمون وعلماء العربية ، وعلى رأسهم سيبويه ، ومعهم نفر مـن المحدثين ، أن الظاهرة التي نتحدث عنها تدخل في باب الاعلال والابدال(٤٧) ، ولكنها ليست كذلك ، كما يرى الدكتور أحمد الجندي(٤٨) ، وانما (حدث حذف للواو مع بقاء الحركة ، ولما كانت العربية لا ترسم الحركات وحدهـا مستقلة عن الحرف ، فقد اعتمدت الحركـة على حرف هو همزة ، واللجـوء الى الهمـزة لتعتمد عليها الحركة سنة انسانية عامة تعرفها جميع اللغات ، فظن القدماء أن الواو قلبت ، وأبدلت همزة ، وليس كذلك ، الا اذا اعتبرنا قول القدماء نوعاً من التعليم أو التبسيط ، والأمـر لا يعـدو أن هـذيـلا تؤثر تتـابع الحـركات) ·

ففي ابدال الحرفين أحدهما من الآخـر يرى اللغويون المحدثون أنه لا بد من علاقـة تسوغ هذا الابدال وهي اما علاقة في مخرجي الحرفين أو في صفتيهما ، وبين الواو واليـاء فروق منها أن الهمزة صوت من أقصى الحلق، وهو انفجاري مهموس شديد ، في حين أن الواو من أقصى اللسان وهي نصف حركة وصـوت مجهور ، وهذه الفروق لا تسوغ الابدال ، وان

كان كثير من علماء العربية ، الا القراء وعلماء القراءات ، كانوا يرون وقوع الابدال بين الحرفين مع اختلافهما مخرجاً وصفة .

وقد رأى الدكتور الجندي نتيجة لذلك أن العلاقة بين الواو والهمزة(٤٩) في الخصيصة التي نتكلم عليها علاقة ترادف ان اتفقت الكلمتان اللتان وردتا فيهما في المعنى ، والا فالمرجع أن كل صيغة منهما أصل مستقل على نحو ما قالت العرب الورث في الميراث والارث في الحسب .

٣ ـ الميل الى الضم : تشترك هذيل والقبائل البدوية عامة بخصيصة الميل الى الضم(٥٠) في الأفعال والأسماء على حد سواء ، قد يكون الضم واضحاً في أول الكلمة أو وسطها أو آخرها وقد تميل الى ضم أكثر من حرف واحد في الكلمة الواحدة، اذا وازنا لغتها بلغة غيرها من القبائل ويبدو هذا الميل في لغة هذيل في المظاهر والشواهد التالية :

١ ـ قولها يُعِنّ في يَعِنّ بمعنى يعرض ، قال الأعلم :

كأن ملاءتي على هِزَفٍ ... يُعِنّ مع العشية للرئالِ(٥١)

٢ ـ قولها نُجُد وهي لغة في نجد ، وعليها قول أبي ذؤيب في وصف مرعى حُمُر :

في عانةٍ بجنوب السيِّ مشرَبها ... غَورٌ ، ومصدرُها عن مائها نُجُدُ(٥٢)

وقول غاسل بن غزية الجُرَبيّ :

سرت من الفَرْطِ أو من نخلتين فلم ... ينشب بها جانبا نعمان فالنُجُدُ(٥٣)

٣ ـ قولها ميسُرة في ميسَرة ، وقد وردت هذه اللغة في قراءة الآية الكريمة (وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسُرة)(٥٤) ، وبها قرأ مجاهد وابن محيص وشيبة وعطاء وحميد والحسن(٥٥) .

٤ ـ قولها حضرمُوت بضم الميم في حضرمَوت ، وعليه قول أبي صخر :

حدت مُزْنَه من حضرمُوت مُرِبّة ... ضجوعٌ له منها مُدِرٌّ وحالب(٥٦)

٥ ـ المشهور في الاسم الموصول (الذي) أنه يلتزم حالة واحدة هي الياء، ولكن هذيلا تعربه اعراب جمع المذكر السالم فتقول الذون ، قال ابن عقيل في شرح ألفية ابن مالك (بعض العرب يقول الذون في الرفع والذين في النصب وهم بنو هذيل)(٥٧) ، والشاهد البيت :

نحن الّذون وصبّحوا الصباحا ... يوم النخيل غارةً ملحاحا

ان صحت نسبته الى شاعر هذلي(٥٨) ، كما تقول هذيل اللاؤون في اللائي الاسم الموصول الذي كثر استعماله للمؤنث ، وعليه قول الهذلي ، ولعله مالك بن خالد الخناعي ، يمدح زهير بن الأغرّ :

هم اللاؤون فكوا الغلّ عني ... بمَرْوِ الشاهجان ، وهم جناحي(٥٩)

٦ ـ في فعل أتى لغتان يأتي وهي المشهورة ، وأتا يأتو ، وهي لغة هذيل ، وعلى الثانية قول خالد بن زهير :

يا قوم ما بال أبي ذؤيب ؟ ... كنت اذا أتوته من غيب
يشم عطفي ، ويمس ثوبي ... كأنني أربَتُه بريبِ(٦٠)

٣ ـ قلب ألف المقصور المضاف الى ياء المتكلم ياء ، ثم ادغام الياء في الياء ، فالمشهور في لغة العرب أن الاسم المقصور كالمثنى المرفوع عند اضافته الى ياء المتكلم ، فكما نقول كتاباي وصديقاي ، نقول عصاي وفتاي ، ولكن هذيلا تقلب ألف المقصور ياء ثم تدغمها في ياء المتكلم فتقول عَصَيَّ وفتيَّ ورحيَّ وتُقَيَّ ، وهذه ظاهرة شائعة في لغتها ، وبها قرىء في القرآن الكريم ، اذ قرأ الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ وأبو الطفيل وعبدالله ابن أبي اسحاق وعاصم الجحدري وعيسى بن عمر الثقفي (فمن اتبع هُدَيَّ فلا خوف عليهم)(٦١) بدلا من هداي ، وعليها قول بعض الصحابة (وضعوا اللُّجَّ في قفَيَّ)(٦٢) ٠

وقد علل أبو علي الفارسي لهذه الظاهرة فقال (وجه قلب هذه الألف لوقوع ياء ضمير المتكلم بعدها أنه موضع ينكسر فيه الصحيح نحو هذا غلامي ورأيت صاحبي ، فلما لم يتمكنوا من كسر الألف قلبوها ياء ، فقالوا هذه عَصَيَّ ، وهذا فَتَيَّ أي عصاي وفتايَ ، وشبهوا ذلك بقولك مررت بالزيدين ، لما لم يتمكنوا من كسر الألف للجر قلبوها ياء ، ولا يجوز على هذا أن تقلب ألف التثنية لهذه الياء ، فتقول هذان غلاميّ ، لما فيه من زوال علم الرفع ، ولو كانت ألف عصاً ونحوها عَلَماً للرفع لم يجز فيها عصيّ)(٦٣) ، ورأى الدكتور ابراهيم أنيس أن هذيلا في هذه الظاهرة قد التزمت الدور الأول الصوت اللين المركب ، ولم يتطور فيها(٦٤) ٠

أما شاهد قلب المقصور ياء في الشعر ، فقد ذكروا بيت أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه الخمسة الذين هلكوا بالطاعون :

سبقوا هَوَيَّ ، وأعنقوا لهواهم ... فتُخُرِّموا ، ولكل جنبٍ مصرعُ(٦٥)

كما ورد القلب في بيت المنخل اليشكري :

فان لم تثأرا لي من عِكَبٍ ... فلا أرويتما أبداً صَدَيَّا(٦٦)

٣ ـ تقول هذيل في مضارع فاح يفيح وفي مصدره فيحاً ، في موضع يفوح فوحاً ، وهي لغة وردت في الحديث الشريف ، اذ قال، عليه الصلاة والسلام (ان الحمَّى من فيح جهنم)(٦٧) ، وقال أبو خراش الهذلي :

وعارضها يوم كانّ أواره   ذكا النار من فيح الفروغ طويل(٦٨)

ولعل جنوح هذيل الى الياء في الشاهدين السابقين ونحوهما كان لأنها أخت الواو أو لأنها أخف من الواو وتغلب عليها ، كما ذكر سيبويه(٦٩) •

٤ ـ الفحفحة : وهي قلب الحاء عيناً، كأن تقول (اللعم الأعمر أعسن من اللعم الأبيض) تريد اللحم الأحمر ، وهذه الظاهرة تدل على ميل هذيل الى الجهر في الأصوات على نحو ما يرى في لهجات القبائل البدوية عامة(٧٠) ، وكل الفرق بين الحاء والعين أن الأولى صوت مهموس والثانية صوت مجهور ،وسبب الفحفحة عند الدكتور ابراهيم أنيس بعد هذيل عن الحضر(٧١) •

والفحفحة ظاهرة مستنكرة ، ذكرها السيوطي مع الرديء المذموم من اللغات(٧٢) ، ولعل نهي عمر بن الخطاب لابن مسعود رضي الله عنهما ـ عن أن يقرأ عنى في قوله تعالى (حتى حين)(٧٣) كان بسبب من هذا الاستنكار ذلك أن القرآن الكريم يقرأ باللهجات الفصيحة المقبولة، على أن الدكتور ابراهيم أنيس يشك في منع عمر هذا لأنه ، كما يرى ، يناقض التيسير في قراءة القرآن ، ويخالف ما رمي اليه حديث الأحرف السبعة ، الا اذا أراد عمر أن ينهى ابن مسعود عن ارغام قريش على أن تقرأ بلهجة تخالف لهجتها المعهودة(٧٤) •

وقد وردت الفحفحة في قول أبي ذؤيب :

فقال له ، وقد أوعت اليه   ألا لِلّه أمك ، ما تَعيف(٧٥)

٥ ـ الاستنطاء : وهو جعل العين الساكنة نوناً اذا جاورت الطاء كأنطى في أعطى ، تشارك هذيلا فيه قبائل قيس وسعد بن بكر والأنصار ، وقد قرىء به في القرآن الكريم في آية (انا أنطيناك الكوثر)(٧٦) •

ولكن الاستنطاء لغة مذمومة أيضاً ذكرها السيوطي الى جانب الفحفحة مع اللغات الرديئة المستنكرة(٧٧) •

□ خصائص صرفية :

في لغة هذيل ألفاظ تشترك فيها والقبائل الأخر في المعاني لكنها تختلف عنها في الصيغ الصرفية سواء أكانت هذه الألفاظ أسماء أم أفعالا •

وفيما يلي بعض الأمثلة الشواهد على هذا الاختلاف •

١ ــ في الأسماء : تقول هذيل عِجس في عَجس وهو المقبض ، وعلى هذا قول أمية ابن أبي عائذ :

علـى عِجسِ هتّـافـة المِـذْرَوَيـ ـنِ زَوْراءَ مُضجَعَةٍ في الشِمال(٧٨)

وتثبت هذيل الياء والنون في عصا وقفاونحوهما فتقول عصين وقفين ، وعليه قول الشاعر :

يطيـف بنـا عِكَـبٌ مُقـذَحِـرٌ ويطعَـن بالصُملَّة في قفينـا(٧٩)

ومن لغتها سميج ونذيل في موضع سَمج ونَذْل وعلى هذا قول أبي ذؤيب :

فـان تصـرمي حبـلي ، وان تتبـدلي خليلاً ، ومنهـم صـالـح وسـميج(٨٠)

الجموع : في جمع المؤنث السالم تجمع العرب فَعلات ، فيما كان عينه واواً أو ياءً ولكن هذيلا آثرت فتح العين وهو القياس(٨١)، فقالت في جمع عورة وبيضة وجوزة وبيعة عوَرَات وبَيضات وجَوَزات وبَيَعات ، وعلى هذا قول أحد الهذليين :

أخـو بيَضـاتٍ رائـح متـأوبٌ رفيـق بمسح المنكبين سبوحُ(٨٢)

وتجمع العرب الطريق على أطرقاء كنصيب وأنصباء ، أما هذيل فتقصر المدود وتقول أطرقا ومنه قول أبي ذؤيب في الوقوف على الأطلال :

عـلى أطـرقـا باليـات الخيـا م الا الثُمـامُ والا العِصِـيُّ(٨٣)

كما تجمع القوم على أقاوم ، قال أبو عامر الفهمي :

أَقَـاوِمُ لا يعـدو عن الظـل عـزهم فذو البثّ فيهم والفقيـر مُدْعَدَعُ(٨٤)

وتجمع الصدر على غير قياس ، فتقول مصادر ، قال شاعرها البريق بن عياض :

فرفّعـت المصـادر مسـتقيما فلا عينـا وجـدت ولا ضمـارا(٨٥)

وقد نسبت هذيل الى الوصف ، فقال أبو جندب :

أمـا تـرونـي رجـلا جَـونيّـا حفلـج السـاقـين أفلجيّـا(٨٦)

ونسب في البيت الى وصفين هما الجون والأفلج ٠

٢ ــ في الأفعال : تقول هذيل أفعَلَه في فعَلَه ، من ذلك أرابني في رابني(٨٧) ، وعليه قول خالد بن زهير :

يشـم عطفـي ، ويمـسُّ ثـوبـي كأنّنـي أربتُـه بـريـبِ(٨٨)

ومنه أرجعت الشيء في رجعته ، قال أبوذؤيب في حديثه عن صيد حمار :

فبـدا لـه أقـراب هـذا رائغـا عجلا ، فعيَّثَ في الكنانة يُرجِعُ(٨٩)

وتقول هذيل حاببتُه حِبابا في أحببته حبا (٩٠) ، ويَجِدُ في يُجِدُ ، ومنه قولها (جاء فلان جاداً) أي مجداً ، وعليه قول أبي ذؤيب في وصف الأُتُن :

فلبِثْنَ حيناً يعتلِجن بروضةٍ فيجدُّ حينا في العلاج ويَشمَعُ(٩١)

ومن لغة هذيل أيضاً قولها تخذت في اتخذت ، قال شاعرها أبو جندب يخاطب قوما أوقع بهم :

تخِذتُ غُرانَ اثرهمُ دليلاً وفرّوا في الحجاز ليُعجزوني(٩٢)

ويمكن أن نعد من الخصائص الصرفية بعض ما ذكرته في الخصائص الصوتية مما يتعلق بالقلب والاعلال والابدال ، وهي كلها ظواهر صرفية ، وان عللت بعلل صوتية ٠

خصائص نحوية :

أعني بهذه الخصائص ما يتعلق بتركيب الجملة في لغة هذيل وبنيتها النحوية ، وما يظهر على كلماتها من أثر للعوامل النحوية ، من هذه الخصائص الأمور التالية :

١ ــ تستعمل هذيل متى ظرف مكان تارة فتجعلها بمعنى وسط ، وتستعملها تارة أخرى حرف جر بمعنى من أو في ، وتجربها ما بعدها في الحالتين ٠

أما شاهد الحالة الأولى ، فقد حكى الكسائي عن العرب قولهم (أخرجه من متى كمه) أي من وسطه ، وعليه قول أبي ذؤيب :

شربنَ بماء البحر ، ثم ترفّعت متى لججٍ خضرٍ ، لهنَّ نئيجُ(٩٣)

وقد تأتي متى في لغة هذيل بمعنى من كقول صخر الغي في الحديث عن قوة الكتيبة المحاربة :

متى ما تنكروها تعرفوها متى أقطارِها علَقٌ نفيثُ(٩٤)

كما أن هذيلا قد تستعمل متى بمعنى في ، وعليه قول ساعدة بن جؤية :

أُخيل برقاً متى حابٍ له زجلٌ اذا يفترُ من توماضه حلجا(٩٥)

٢ ــ في اعمال ما النافية مذهبان معروفان . فأهل الحجاز يعملونها عمل ليس ، فيرفعون بها وينصبون في نحو (ما هذا بشراً) (٩٦) ، وأهل تميم يهملون عملها فيقولون (ما هذا بشر) ، وهذيل مع تميم في هذا ٠

٣ ــ عند هذيل أن لما تستعمل في الاستثناء بمعنى الا، فتقول نشدتك الله لما فعلت، بمعنى الا فعلت(٩٧) ٠

٤ ـ ما زال فعل ناقص ، يشترط فيه أن يكون مسبوقا بما النافية ، أما هذيل ففي لغتها استعماله مجرداً من ما فتقــول زال في الماضي ، ويزول في المضارع ، وعلى هذا قول أحد شعرائها يجيب تأبط شراً :

فـزلتــم تهـربـون ، ولو كـرهتـم تسـوقـون الخـزائـم بالنِقــاب(٩٨)

وقول المليح بن الحكم :

يزال لـكم في النفس عندي ، ولو نـأت بك الدار مكنـون من الود مُزلِف(٩٩)

٥ ـ تنحت هذيل من عبارة (من أجل أني) اختصـاراً كلمـة أجني ، وعليـه قول شاعرهـا :

أجنّـي كلمـا ذكـرت قُـرَيـم أبيـت كـأننـي أكـوى بجمـر(١٠٠)

خصـائص دلاليـة :

تختلف القبائل العربية فيما بينها اختلافاً بيناً في معاني بعض الألفاظ ، اذ ترى لفظاً يستعمل في هذه القبيلة لمعنى ، وتراه هو نفسه يستعمل في تلك لمعنى آخر ، وقد يكون هذان المعنيان متضادين كأن تكون كلمة الجون للأبيض في قبيلـة وللأسـود في أخـرى ، وفهـم المقصود من كـلام الشـاعر أو النـاثر الذي يستعمل ألفاظاً اختلف في دلالاتها ، يعين عليه معرفة لغة قبيلته عامـة ، ودلالات ألفاظهـا خاصة ، كما يعين عليه القرينة والسياق .

وقد كان لكل قبيلة من العـرب نصيبها الخاص من دلالات ألفاظ معينة معروفة نصت عليها مصادر التـراث ، وان كان هنـاك قدر كبير من الدلالات المشتركة بين قبائل العرب جميعاً ، وهذا الكلام يتصل في طرف منه بظاهـرة الاشـتراك التـي يرى بعض العلمـاء والباحثين في اختلاف لغات القبائل أحد أسبابها ، كما يعدها بعضهم أحد مظاهر اتسـاع العربية في التعبير ودليلا عليه .

أما لغة هـذيل فيبـدو أن للخصـائص الدلالية فيها النصيب الأكبر من الشواهد ، اذا قسناها الى شواهد خصائصها اللهجية الأخر من صوتية وصرفية ونحوية(١٠١) ، وقـد جمعت منها ما يزيد على السبعين ، ويطـول بنا القول كثيراً ان ذكرتها كلها في هذا المقام ، لذا سأكتفي بذكر بعضها ، ففيه غناء عن الاطالة ، لا سيما أن الغاية من هـذه الدراسـة التمثيل للخصائص لاحصرها .

١ ـ ألى في لغة هذيل حزن ، وفي لغـة غيرها قدر واستطاع ، قال شاعرهـا سويد :

القــومُ أعـلم لو ثقفنـا مـالكـا لاصطـافَ نسوتـه وهنّ أوَالي(١٠٢)

٢ ـ التخوّف في لغتها التنقص ، وكذلك في لغة قريش ، قال أبو كبير :

تخـوّف الرحـلُ منهـا تامِكا قِـردا كما تخوّف عود النّبعةِ السَفَن(١٠٣)

٣ ـ الخَيطة : في لغتها الوتد ، قال شاعرها :

تدلَّى عليه بين سِبٍّ وخَيطَةٍ　　بجرداء مثل الوكف ، يكبو غُرابها(١٠٤)

٤ ـ السِّرحان : في لغتها الأسد ، وفي لغة غيرها الذئب ، قال أبو المثلم يرثي صخر الغي :

هبَّاط أوديةٍ ، حمّال ألويةٍ　　شهاد أندية سِرْحان فتيان(١٠٥)

٥ ـ السِّيد : في لغتها الأسد أيضاً ، قال شاعرها :

أتى مالك يمشي اليه كما مشى　　الى خيسِه سيدٌ بخفَّانَ قاطِبُ(١٠٦)

٦ ـ الفَرْض في لغتها الثوب ، وقد سمعها الأصمعي عن بعض أعراب هذيل ، وعليها قول صخر في البرق :

أرقتُ له مثلَ لمع البشير　　يقلب بالكف فَرْضاً خفيفاً(١٠٧)

٧ ـ الطَّرف في لغتها الكريم ، وعليها قول ساعدة بن جؤية في رثاء ابن عمه :

هو الطَّرف لم يُحشش مَطِيٌّ بمثله　　ولا أنسٌ مستوبدُ الدار خائف(١٠٨)

٨ ـ الكَيس في لغتها البأس ، قال ساعدة بن جؤيَّة :

فما خادرٌ من أسد حَليَة جَنَّهُ　　وأشبُلَهُ ضافٍ من الغيل أحصدُ

بأصدقَ كَيساً من خليل ثمينة　　وأمضى اذا ما أفلط القائم اليدُ(١٠٩)

٩ ـ المذْرَوان في لغتها الناحيتان ، وفي لغة عبس أطراف الاليتين ، قال أمية بن أبي عائذ يذكر القَوس :

على كل هتّافةِ المِذْرَوَيـ　　ـنِ صفراءَ مُضجَعَةٍ في الشِمالِ(١١٠)

١٠ ـ المُسبَع في لغتها المهمل ، تقول أسبع فلان عبده على الناس أي أهمله ، وفي لغة غيرها الدعِيّ ، قال أبو ذؤيب في وصف حمار الوحش :

صَخِب الشَّوارب ، لا يزال كأنه　　عبد لآل أبي ربيعة مُسبَعُ(١١١)

ومن الشواهد على الأضداد ما يلي :

١ ـ اخال : في لغة هذيل ظن وفي لغة غيرها يقين ، قال أبو ذؤيب يذكر موت بنيه :

فبقيت بعدهم بعيش ناصب　　واخال أني لاحق مُستَتبَعُ(١١٢)

٢ ـ أخفيت الشيء في لغتها أظهرته ، وفي لغة غيرها سترته ، قال أبو ذؤيب :

ومُدْعَسٍ فيه الأنيضُ اختفيتُه　　بجرداء ينتاب الثميل حمارها(١١٣)

٣ ــ أشترى في لغتها باع ، وبهـا نزل قوله تعالى (بئسَ ماشتروا بهأنفسهم)(١١٤) وقال أبو ذؤيب :

فــان تزعميني كنـت أجهـل فيـكم فاني شريت الحـلم بعدك بالجهـل(١١٥)

٤ ــ بثر في لغتها كثير ، وفي لغة غيرها قليل ، قال أبو ذؤيب في وصف حمار الوحش :

فافتنَّهـنَّ مـن السـواء ومـاؤه بثـرٌ وعـائـده طـريق مَهيَعُ(١١٦)

٥ ــ الجون في لغتها الأسود ، وفي لغـة غيرها الأبيض ، قال أبو ذؤيب في وصف حمار وحشي أسود الظهر :

والـدهـر لا يبقـى عـلى حـدثانـهِ جونُ السـراةِ له جدائـدُ أربعُ(١١٧)

٦ ــ رجا في لغتها خاف ، وقد وردت في التنزيل أكثر من مرة ، فقال تعالى : (فمـن كان يرجو لقاء ربه)(١١٨) ، وقال (لا يرجون أيـام الله)(١١٩) ، وقـال (لا تـرجـون لله وقاراً)(١٢٠) • وبمعنى الخوف أيضاً ورد قول أبي ذؤيب يصف مشتار عسل لا يبالي بلسع النحـل :

اذا لسـعته النحـل لم يَرجُ لسعَهـا وحالفهـا في بيت نـوب عوامـل(١٢١)

٧ ــ السَدَف في لغتها الظلمة وفي لغة غيرها الضوء • قال شاعرها :

ومــاءٍ وردت قبيــل الكــرى وقـد جنَّـه السدَف الأدهـمُ(١٢٢)

٨ ــ الشيح في لغة هذيل الجاد الحامل على القوم في القبَال ، وفي لغة غيرها الحاذر ، قال أبو ذؤيب يرثي رجلا من بني عمه ويصف مواقعه في الحرب :

بـدرتَ الـى أولاهُـمُ فسبقَتهُـم وشايحت قبل اليـوم انـك شـيح(١٢٣)

ويمكن أن أشير ، بعدُ ، الى ألفاظ أخرلها دلالاتها التي تختلف في لغة هذيل عنها في لغة أخرى ، هذه الألفاظ هي : الحيش : الفزع(١٢٤) وانضاع الفرخ : تحرك في وكره(١٢٥) ، والرجم : الظن(١٢٦) والعنَت : الاثم(١٢٧) ، والمطـي : الرجـال واحـدهم مِطو(١٢٨) ، والحال : المرأة(١٢٩) ، والثواب : الشكر(١٣٠) ، والليـث : اللِس الجـدل(١٣١) ، والجـود : الجوع(١٣٢) ، واليم : البحر(١٣٣) ، والخشيب : السـيف المَشحوذ(١٣٤) ، والكهكـاهـة : المتهيب(١٣٥) •

☐ الخلاصـة والخاتمـة :

نستطيع أن نخلص من العرض السابق الى جملة من النتائج ، لعل أهمها ما يلي :

١ ــ ان هذيلا قبيلة فصيحـة اللغـة ، ما في فصاحتها شك ، ولهـذا عني بها اللغـويون الأقدمون جمعاً وتأليفاً ، وحفظـوا لنا طائفة من خصائصها اللهجية •

٢ ـ ان فصاحة لغة هذيل لم تكن لتمنع وجود بعض الظواهر المستكرهة فيها ، وهذا أمر دعا اللغويين الى تجنبه ، وان أشاروا الى بعض هذه الظواهر كالفحفحة والاستنطاء، ومن ذلك أن الحسن البصري قال يوماً توضيت ، فقيل له أتلحن يا أبا سعيد ؟ فقال انها لغة هذيل ، وفيها فساد(١٣٦) ·

٣ ـ من الخصائص اللهجية ما تفردت به هذيل ، ومنها ما شركها فيه قبائل أخر ، على نحو ما رأينا من ابدال الهمزة من الواو في شعر الشنفرى الأزدي والنابغة الذبياني ، وقلب ألف المقصور ياء في شعر المنخل اليشكري ، وهذا أمر يمكن أن نعلله بسكنى المجاورة ·

٤ ـ بعض الظواهر اللغوية قد يكون له وجهان ، فظاهرة ابدال الهمزة من الواو صرفية في الظاهر ، لكن يمكن تفسيرها تفسيراً صوتياً ، واستعمال متى بمعنى في ظاهرة دلالية في الأصل ، ولكنها تمت الى النحو بصلة ذلك أن متى هذه كانت سبباً في جر ما بعدها ، أو العامل فيه كما يقول النحاة ·

٥ ـ ان رواية شاهد فيه ظاهرة لهجية خاصة بقبيلة ، قد يكون الى جانبها رواية أخرى للشاهد نفسه أو شاهد آخر دون هذه الظاهرة كما في أوحت وأوعت في بيت لأبي ذؤيب وكما في عِجس وعَجس بمعنى المقبض في بيتين لأمية بن عائذ وأبي ذؤيب ، وهذا يعني أن الشاعر الهذلي أو المتكلم ، لم يكن ملزماً بالنطق بلغة قبيلته دائماً ، فقد يجنح في تعبيره الى تلك اللغة الفصحى المثالية التي تستعملها القبائل وخاصة في الأسواق القديمة ، وهذا ، فيما أحسب ، أدعى لأن يُفهم ما يقول فهماً جيداً ·

٦ ـ يلاحظ أن النتائج السابقة الذكر ليست وقفاً على لغة هذيل وحدها ، بل انها يمكن أن تستخلص ذاتها من دراسة لغات قبائل أخر ·

وبعد ، فهذه نظرة عامة في لغة هذيل ، وأنا لعلى يقين من أن بعض ما ورد فيها قابل للتعديل وتغيير مجرى القول فيه ، حين تعطى هذه اللغة حقها من العناية بالجمع المستقصي والتصنيف العلمي والدراسة المستأنية والتحليل الدقيق والربط الوثيق لاستخلاص الخصائص واستنتاج النتائج وهذه أمور أحسب أن المختصين باللهجات العربية أقدر عليها ، وحسبي هنا أني ألقيت هذه النظرة التي أرجو أن يكون فيها فائدة لمستفيد ·

□ الحواشي :

١ ـ درج الكثيرون على استعمال الكلمتين بمعنى واحد ، ويحسن التفريق بين معنييهما ، فالكلمة الأولى لمطلق اللغة الفصيحة ، والثانية تحمل معنى التفضيل ، فهي لأفصح اللغات ·

٢ ـ الأصول ، د· تمام حسان ، ص ٨٢ ·

٣ ـ الكليات ، ابو البقاء الكفوي ، ج ٤/ص ١٧٠ ·

٤ ـ اللهجات العربية ، د· ابراهيم انيس ، ص ١١ ·

٥ - انظر الصاحبي في فقه اللغة ، باب القول في اختلاف لغات العرب ص ١٩ ، وقد نقله عنه السيوطي في المزهر ج١/ص ٢٥٥ النوع السادس عشر (معرفة مختلف اللغة) ٠

٦ - اللهجات العربية ، د٠ ابراهيم أنيس ، ص ١٣٥ ٠

٧ - مصادر الشعر الجاهلي ، د٠ ناصر الدين الأسد ، ص ١٥٢ نقلا عن تفسير البيضاوي للآية السادسة والأربعين في سورة النحل ٠ والتامك في البيت السنام ، والقرد الكثير القردان أو السمين ، والسفن حجر ينحت به ٠

٨ - الاتقان في علوم القرآن للسيوطي ، ج ١/ص ١٥٧ ٠

٩ - سورة نوح ٧١/الآية ١٣ ٠

١٠- الاتقان للسيوطي ، ج ١/ص١٧٣ ٠

١١- الأصول ، د٠ تمام حسان ، ص ٩٢ ٠

١٢- الكليات ، لأبي البقاء الكفوي ، ج ٤/ص ١٧٠ ٠

١٣- المعجم العربي ، د٠ حسين نصار ، ج ١/ص ٨٣ ٠

١٤- علم اللغة العربية ، د٠ محمود حجازي ، ص ٢٣٧ ٠

١٥- في أصول النحو ، سعيد الافغاني ، ص ٥٩ وعلم اللغة العربية ٠ د٠ محمود حجازي ، ص ٩٦ ٠

١٦- علم اللغة العربية ٠ د٠ محمود حجازي ص ٢٣٦ ٠

١٧- مصادر الشعر الجاهلي ، ص ٥٤٧ و ٥٦١ ٠

١٨- سعيد الافغاني ، في أصول النحو ، ص ١٩ وما بعدها ٠

١٩- انظر أمثلة على هذا الامتحان في كتاب (الأعراب الرواة) للدكتور عبد الحميد الشلقاني ، ص ١٠٨ وما بعدها ٠

٢٠- د٠ ناصر لدين الأسد ، مصادر الشعر الجاهلي ، ص ٧ نقلا عن كتاب (اسماء جبال تهامة وسكانها) لعرام السلمي ٠

٢١- المرشد الوجيز ، لأبي شامة المقدسي ، ص ٩٦ ٠

٢٢- يرى الدكتور تمام حسان أن لغة قريش ليست افصح اللغات ، وله على هذا أدلة ساقها في كتابه (الأصول) ص ٧٨ وما بعدها ٠

٢٣- المرشد الوجيز ، لأبي شامة ، ص ٩٤ ٠

٢٤- العمدة ، لابن رشيق ، ص ٨٨ و ٨٩ ٠ السروات : جمع سراة وهي الجبال هنا ٠

٢٥- مصادر الشعر الجاهلي ، د٠ ناصر الدين الأسد ص ١٩٩ نقلا عن العقد الفريد ، والشعف هنا رؤوس الجبال ٠

٢٦- اللهجات العربية ، د٠ ابراهيم انيس ص ٦٦ ، والقراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، د٠ عبد الصبور شاهين ص ٣٠ ٠

٢٧- بحث (من الخصائص اللغوية لقبيلة هذيل القديمة) للدكتور احمد علم الدين الجندي ، نقلا عن (مقدمتان في علوم القرآن) ٠

٢٨- المرجع السابق ، نقلا عن تاج العروس وتاريخ الأدب العربي للرافعي ٠

٢٩- الكلام على هذه الخصيصة هنا ملخص عن بحث الدكتور الجندي المشار اليه ٠

٣٠- الكتاب ، ج ٤/ص ٣٣٠ ٠

٣١- سورة المرسلات ٧٧/الآية ١١ ٠

٣٢- حجة القراءات ، ص ٧٤٣ ٠

٣٣- الكشف عن وجوه القراءات السبع ، ج ٢/ص ٣٥٧ ٠

٣٤- سورة يوسف ١٢/الآية ٧٦ ٠

٣٥- البحر المحيط ، ج ٥/ص ٣٣٢ ٠

٣٦- سورة الزمر ٣٩/الآية ٦٠

٣٧- اللسان (ورث) ٠

٣٨- شرح اشعار الهذليين لأبي سعيد السكري ، ج٢/ص ٩٣٨ والتمام في تفسير اشعار هذيل لابن جني ، ص ١٩٤ ٠

٣٩- ديوان الهذليين ، ج٣/ص ٦٥ ٠

٤٠- المصدر السابق ، ج ٢/ص ٨٣ ، وعبث الوليد لأبي العلاء المعري ، ص ٤٠٢ ٠

٤١ـ لامية الشنفرى في كتاب (اللاميتان) تحقيق عبد المعين الملوحي ، ص ٤٦ .
٤٢ـ بحث الدكتور الجندي نقلا عن اللسان (وضا) وفي ديوان النابغة بطبعة دار صادر (فهن وضاء) على الأصل ، ص ٩٥ وفي لسان العرب (صافيات الغلائل) ، وفي التاج (الطلائل) .
٤٣ـ ج ١/ص ٢٢٨ و ٢١٢ .
٤٤ـ انظر مثلا تعليل ابن جني لظاهرة الادغام في كتابه الخصائص ، ج ٢/ص ١٤٠ .
٤٥ـ الكتاب ، ج ٤/ص ٣٣٣ .
٤٦ـ المرجع نفسه ، ص ٣٣١ .
٤٧ـ انظر أحكام الابدال الجائز والشاذ عند القدماء والمحدثين ملخصة في كتاب (القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث) للدكتور عبد الصبور شاهين ، ص ٦٣ وما بعدها .
٤٨ـ خبير في لجنة اللهجات بجمع اللغة العربية المصري .
٤٩ـ انظر في طبيعة الواو والياء وعلاقتهما بالهمزة فصلا بهذا العنوان في كتاب (القراءات القرآنية ..) للدكتور شاهين ص ٣٩ ـ ٤٨ .
٥٠ـ اللهجات العربية ، د. ابراهيم أنيس ، ص ٦٧ .
٥١ـ شرح أشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣١٩ الهزف : الظليم السريع ، الرئال : فراخ النعام .
٥٢ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٥٦ ، والنجد كل ما ارتفع من تهامة .
٥٣ـ المصدر نفسه ، ج ٢/ص ٨٠٦ .
٥٤ـ سورة البقرة ٢/الآية ٢٨٠ .
٥٥ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع ، ج ١/ص ٣١٩ .
٥٦ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٩٤٨ ، مربة : لازمة ، ضجوع : مائلة .
٥٧ـ ج ١/ص ١٢٥ .
٥٨ـ البيت من الشواهد النحوية ، وفي نسبته خلاف ، فقد نسبه ابو زيد في النوادر الى رجل جاهلي من بني عقيل سماه ابا حرب الأعلم ونسبه الصاغاني في العباب الى ليلى الأخيلية ، ونسبته جماعة الى رؤبة بن العجاج ، انظر المرجع السابق ، واللهجات العربية للدكتور أنيس ص ٧٣ .
٥٩ـ مغني اللبيب ، ابن هشام ، ج ١/ص ٣٠٠ .
٦٠ـ البيتان في جمهرة ابن دريد ، ج ١/ص ١٧٠ ، وأمالي القالي ج ٢/ص ٢٠٨ .
٦١ـ سورة البقرة ٢/الآية ٣٨ ، وانظر المحتسب لابن جني ، ج ١/ص ٧٦ .
٦٢ـ اللامات للزجاجي ص ٩٦ ، بتحقيق الدكتور مازن المبارك. دمشق ١٩٦٩ ، والنلج السيف بلغة هذيل وطوائف من اليمن ، تاج العروس (لجج) .
٦٣ـ المحتسب ، ج ١/ص ٧٦ .
٦٤ـ اللهجات العربية ، ص ٦٨ و ٩١ .
٦٥ـ ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢ والمفضليات ، ص ٤٢١ وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٧ وشرح ابن عقيل ، ج ٢/ص ٧٥ .
٦٦ـ المحتسب ج ١/ص ٧٦ .
٦٧ـ جمهرة ابن دريد ، ج ٢/ص ١٧٩ ، وفي رواية (ان شدة الحر من فيح جهنم ٤ ، الف باء للبلوي ، ج١/ص ١٢٥ .
٦٨ـ المصدر السابق .
٦٩ـ الكتاب ج ٤/الصفحات ١١٩ و ٣٣٨ و ٤٥٣ .
٧٠ـ لهجة البدو في الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية، د. عبد العزيز مطر ، ص (ب) (مقدمة الدكتور ابراهيم أنيس).
٧١ـ اللهجات العربية ، ص ٦٨ و ٩١ .
٧٢ـ المزهر ، ج ١/ص ٢٢٢ .
٧٣ـ سورة يوسف ١/الآية ٣٥ ووردت الكلمة ايضا في سور اخر منها المؤمنون ٢٣/٢٥ و ٥٤ .

٧٤ـ اللهجات العربية ، ص ٩١ ، وانظر (في علم اللغة العام) للدكتور عبد الصبور شاهين ، ص ٢٢٩ ٠
٧٥ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٨٥ ، وفي ديوان الهذليين ج ١/ص ١٠١ اوحت ، تعيف : تزجر ٠
٧٦ـ سورة الكوثر ١٠٨/الآية ١ ٠
٧٧ـ المزهر ، ج ١/ص ٢٢٢ ٠
٧٨ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٥٠٨ ، هتافة : تسمع لها صوتا . المدروان ٠ الناحيتان ، وفي ديوان الهذليين ٢٩/١ بيت لأبي ذؤيب فيه عجس بفتح العين ٠
٧٩ـ جمهرة ابن دريد ، ج ٣/ص ٤٨٨ ، وفي الحاشية ان البيت للمنخل اليشكري ، وفي صوابه قنفيا على لغة هذيل ٠
٨٠ـ ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٦٠ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٣٧ وفيه (فان تعرضي عني) ، واللسان (سمج) والسميج هنا من ليس عنده خير ٠
٨١ـ كتاب سيبويه ، ج ٣/ص ٦٠٠ ، والمصباح المنير (عور) ٠
٨٢ـ حجة القراءات لابن نجلة/ص ٥٠٦ ٠
٨٣ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٠٠ الثمام شجر يجعل فوق الخيم ، وانعصي خشب البيوت ٠
٨٤ـ التمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ٢١ ، يقول عزهم قصير لا يعدو ظله ، ويروى القائم في موضع القاوم ٠
٨٥ـ المرجع السابق ، ص ٨٩ ، العين ما عاينت ، الضمار :الغائب تتبع أثره ٠
٨٦ـ عبث الوليد للمعري ، ص ٥٣ ٠ الأفلج : الذي في يديه اعوجاج ٠
٨٧ـ مختار الصحاح والمصباح المنير (ريب) ٠
٨٨ـ جمهرة ابن دريد ، ج ١/ص ١٧٠ ، وامالي القالي ، ج ٢/ص ٢٠٨ ٠
٨٩ـ ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٩ ، والمفضليات ، ص ٤٢٥ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٢٣ ٠ رائفا عادلا ، في حاشية تحقيق المفضليات (قال الأصمعي : اذا مد يده الى شيء يطلبه قيل قد ارجع ، فاذا انصرف بجسده كله قيل رجع) ٠
٩٠ـ المصباح المنير (حبب) ٠
٩١ـ ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٥ ، والمفضليات للمفضل الضبي ، ص ٤٢٣ ، وشرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٤ ، وفيه (يعتلجن بروقه) يتضاربن ، يشمع : يلعب ٠
٩٢ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣٥٤ ، غران : اسم واد وهو بتخفيف الراء كما في اللسان (غرن) ومعجم البلدان لياقوت الحموي ، يعجزوني : يغلبوني ٠
٩٣ـ المقصور والممدود للفراء ، ص ٧١ والأزهية في علم الحروف للهروي ، ص ٣٠٠ ومغني اللبيب ٣٧٢/١ ورواية الديوان لا شاهد فيها ، وشارحه ذكر ما أثبت من رواية العين ، ج ١/ص ٥١ ، وفي شرح أشعار الهذليين ج ١/ص ١٢٩ برواية تصعدت في موضع ترفعت ، وقد اختلف بمعنى متى في البيت ، فقيل انها بمعنى من ٠ وعلى هذا استشهد ابن عقيل في شرح الألفية ، ج ٢/ص ٧ ، وقال ابن فارس وابن سيده: هي بمعنى وسط ٠
٩٤ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ١٢٩ ٠ وفيه رواية (لدى اقطارها) ص ٢٦٤ ٠
٩٥ـ مغني اللبيب ، ج ١/ص ٣٧٢ ، وقد اورد ابن هشام البيت على ان متى فيه بمعنى من او في واشار الى الاختلاف في معناها كما اختلف في بيت أبي ذؤيب السابق ٠
٩٦ـ سورة يوسف ١٢/الآية ٣١ ٠
٩٧ـ حجة القراءات لابن زنجلة ، ص ٧٥٨ ٠
٩٨ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٨٤٨ ، والتمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ١٧ ، الخزائم : البقر ، النقاب : الثنايا ٠
٩٩ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ٣/ص ١٠٤٦ ٠ مزلف : مقرب ٠
١٠٠ـ التمام في تفسير أشعار هذيل ، ص ١١٩ ، ولابن جني في توجيه نحت كلمة اجني في البيت راي آخر يراه اقرب ماخذا ، وهو انها من قول (ايجد مني ذلك) ٠
١٠١ـ انظر مثلا كتاب اللغات في القرآن المسند الى ابن عباس، ففيه ٤٥ لفظا بلغة هذيل ٠
١٠٢ـ شرح اشعار الهذليين ، ج ٢/ص ٨١٢ ، يقول النسوة حزان لا يجتهدن ٠
١٠٣ـ مصادر الشعر الجاهلي ، د٠ ناصر الدين الأسد ، ص٥٢ ، ومصادر اللغة ، د٠ عبد الحميد الشلقاني ، ص ١٥ ٠

١٠٤- شرح اشعار الهذليين ج ١/ص ٥٣ والمعاني الكبير ج ٢/٦١٩ وجمهرة ابن دريد ج ٢/ص ٢٣٣ و ج ٣/ص ٢٣٩ وفيه رواية للبيت بعجز آخر .

١٠٥- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٢٨٥ .

١٠٦- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٤٦٩ الغيس : الأجمة. قاذب أي زوى ما بين عينيه .

١٠٧- المصدر نفسه ، ج ١/ص ٢٩٥ .

١٠٨- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢٢٣ ، وشرح اشعار الهذليين. ج ٣/ص ١١٥٣ يحشش : يسعد ، الوبر : البؤس .

١٠٩- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢٤٠ ، شرح اشعار الهذليين ج ٣/ص ١١٦٩ ويروى (باصدق باسا) ، ثمينة اسم بلد ، الفلطه ، فاجاه ، القائم : قائم السيف .

١١٠- امالي القالي ، ج ١/ص ٢٠١ ، يعني الجانبين اللذين يقع عليهما الوتر من اسفل ومن اعلى .

١١١- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٤ ، وشرح اشعار الهذليين، ج ١/ص ١٢ ، صخب : صياح ، الشوارب : مخارج الصوت في الحلق .

١١٢- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٢ وفيه فبرت . أضدادالتوزي ، ص ١٦٤ (مجلة المورد) . اضداد السجستاني ، ص ٧٧ .

١١٣- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٣١ ، اضداد الأصمعي ، ص٢٢ المدعس : المختبز ، الأنيض : اللحم الذي لم ينضج ، التمشيل : تعبير الماء .

١١٤- سورة البقرة ٢/الآية ٩٠ وانظر اللغات في القرآن ،ص ١٧ .

١١٥- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٣٦ ، اضداد السجستاني ،ص ١٠٧ .

١١٦- ديوان الهذليين ، ج ١/ص ٥ ، اضداد التوزي ، ص١٦٧ (مجلة المورد) .

١١٧- ديوان الهذليين ج ١/ص ٤ ، اضداد السجستاني ، ص٩١ . الجدائد في البيت الاتن التي لا آذان لها .

١١٨- سورة الكهف ١٨/الآية ١١٠ ، اللغات في القرآن ،ص ٣٤ .

١١٩- سورة الجاثية ٤٥/الآية ١٤ ، المصدر السابق ، ص ٤٢ .

١٢٠- سورة نوح ٧١/الآية ١٣ .

١٢١- اضداد الأصمعي ، ص ٢٤ ، اضداد ابن السكيت ، ص١٧٩ ، أضداد التوزي ، ص ١٦٥ (مجلة المورد) ، لسان العرب (رجو) .

١٢٢- الأضداد لأبي الطيب اللغوي ، ج ١/ص ٣٤٩ .

١٢٣- ديوان الهذليين ج ١/ص ١١٦ ، وشرح اشعار الهذليين، ج ١/ص ٥٠ ، أضداد الأصمعي ص ٣٩ . اضداد ابو الطيب ٤٠٧/١ .

١٢٤- جمهرة ابن دريد ، ج ٢/ص ١٦١ .

١٢٥- أضداد السجستاني ، ص ١٣٨ .

١٢٦- اللغات في القرآن ، ص ٣٣ ، لسان العرب (جم) .

١٢٧- اللغات في القرآن ، ص ٢٨ .

١٢٨- ديوان الهذليين ج ١/ص ٩٢ وشرح اشعار الهذليين ،ج ١/ص ١٠٤ .

١٢٩- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣٢٩ .

١٣٠- المصدر نفسه ، ج ١/ص ٣٥٧ .

١٣١- شرح اشعار الهذليين ، ج ١/ص ٣٣٨ ، والتمام في تفسير اشعار هذيل ، ص ٦٥ ، ولسان العرب (ليث) .

١٣٢- نظام الغريب في اللغة للربعي ، ص ٩٠ .

١٣٣- المصدر السابق ص ٢٣٢ .

١٣٤- المصدر نفسه ص ١٢٧ .

١٣٥- المصدر نفسه ص ١٢٦ .

١٣٦- الف باء للبلوي ، ج ١/ص ٤٦ .

□ المصادر والمـراجع :

١ ـ الاتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي (ـ ٩١١ هـ) ، ط ٤ ، مكتبة مصطفى الحلبي بمصر ١٩٧٨ م ٠
٢ ـ الأزهية في علم الحروف ، علي بن محمد الهروي (ـ ٤١٥ هـ) ٠ تحقيق عبد المعين الملوحي ، دمشق ، مجمع اللغة العربية ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ٠

٣ ـ الأصول ٠ د٠ تمام حسان ، ط ١ ، المغرب ، دار الثقافة، ١٩٨١ م ٠

٤ ـ الأضـداد ، عبد الله بن محمـد التوزي (٢٣٣ هـ) ، تحقيق محمد حسين آل ياسين ، مجلة المورد العراقية ، المجلد ٨ ، العدد ٣ ، ١٩٧٩ ص ١٦١ ـ ١٩٠ ٠
٥ ـ الأضداد ، ابن السكيت يعقوب بن اسحاق (ـ ٢٤٤ هـ)
٦ ـ الأضداد ، الاصمعي عبد الملك بن قريب (ـ ٢١٦ هـ) طبعت في كتـات واحد بعناية اغست هفنر في
٧ ـ الأضـداد ، السجسـتاني سـهل بن محمـد (٢٤٨ هـ) بيروت ١٩١٢ م ٠
٨ ـ الأضداد في كلام العرب ، أبو الطيب اللغوي عبد الواحد بن علي (ـ ٣٥١ هـ) ، تحقيق الدكتور عزة حسن ، دمشق ، المجمع العلمي العربي ، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٣ م ٠

٩ ـ الأعراب الرواة ، د٠ عبد الحميـد الشلقاني ، مصـر ،دار المعارف ١٩٧٧ م ٠
١٠ـ الف باء البلوي يوسـف بن محمـد (ـ ٦٠٥ هـ) ،مصر ، المطبعة الوهبية ، ١٣٨٧ هـ ٠

١١ـ الأمالي ، القالي اسماعيل بن القاسم (ـ ٣٥٦ هـ) ،بيروت ، دار الآفاق الجديدة ١٩٨٠ م ٠

١٢ـ التمام في تفسير اشعار هذيل مما اغفله أبو سعيد السكري، ابن جني (ـ ٣٩٢ هـ) تحقيق احمد ناجي القيسي وخديجة الحديثي واحمد مطلوب ، ط ١ ، بغداد ١٣٨١ هـ ـ١٩٦٢ م ٠

١٣ـ جمهرة اللغة ، ابن دريد الأزدي محمد بن الحسن (ـ٣٢١ هـ) ط ١ ، حيدر آباد ١٣٤٤ هـ ٠
١٤ـ حجة القراءات ، ابن زنجلة عبد الرحمن بن محمد (المئة الرابعة للهجرة) ، تحقيق سعيد الأفغـاني ، ط ٢ بـيروت ، مؤسسة الرسالة ١٣٩٩ هـ ـ ١٩٧٩ م ٠

١٥ـ ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق كرم البسـتاني ، لبنان. دار صادر ودار بيروت ، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٣ م ٠

١٦ـ ديوان الهذليين ، دار الكتب المصرية ١٣٦٤ هـ ، ١٩٤٥ م٠

١٧ـ شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك ، عبد الله بن عقيل(ـ ٧٦٩ هـ) تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، ط ١٣ المكتبة التجارية بمصر ، ١٣٨٢ هـ ـ ١٩٦٢ م ٠

١٨ـ شرح اشعار الهذليين ، ابو سعيد السكري (ـ ١٧٠ هـ) ٠ تحقيق عبد الستار فراج ، مصر ، مكتبة دار العروبة ٠

١٩ـ الصاحبي في فقه اللغة ، احمد بن فارس (ـ ٣٩٥ هـ) ،القاهرة ، المكتبة السلفية ١٣٢٨ هـ ـ ١٩١٠ م ٠

٢٠ـ عبث الوليد في الكلام على شعر أبي عبادة الوليد بن عبيدالبحتري ، أبو العلاء المعري احمد بن عبد الله (ـ ٤٤٩ هـ) تحقيق ناديا علي الدولة ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ،١٩٧٨ م ٠

٢١ـ علم اللغة العربية ٠ د٠ محمود حجازي ، الكويت ، وكالة المطبوعات ، ١٩٧٣ م
٢٢ـ العمدة في صناعة الشعر ونقـده ، الحسن بن رشـيق(ـ ٤٦٣ هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبـد الحميـد ، ط ٥ ، بيروت ، دار الجيل ، ١٩٨١ م ٠

٢٣ـ فقه اللغة ، د٠ علي عبد الواحد وافي ، ط ٨ ، دار نهضة مصر ، دون تاريخ ٠
٢٤ـ في اصول النحو ، سعيد الأفغاني ، ط ٣ جامعة دمشق ،١٩٦٤ م ٠

٢٥ـ في علم اللغة العام ، د٠ عبد الصبور شاهين ، ط ٣ ،بيروت ، مؤسسة الرسالة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م ٠

٢٦- القراءات القرآنية في ضوء علم اللغة الحديث ، د. عبدالصبور شاهين ، مكتبة الخانجي بالقاهرة .
٢٧- كتاب سيبويه ، عمرو بن عثمان (- ١٨٠ هـ) الجزء الرابع ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥ م
٢٨- كتاب المعاني الكبير ، ابو قتيبة عبد الله بن مسلم (- ٢٧٦ هـ) ط ١ حيدر آباد ١٣٦٨ هـ - ١٩٤٩ م .
٢٩- الكشف عن وجوه القراءات السبع ، مكي بن أبي طالب القيسي (- ٤٣٧ هـ) ، تحقيق الدكتور محيي الدين رمضان ، ط ٢ بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م .
٣٠- اللاميتان (للشنفرى والطغرائي) . بعناية عبد المعين الملوحي - دمشق . وزارة الثقافة ١٩٦٦ م .
٣١- لسان العرب ، ابن منظور محمد بن المكرم (- ٧١١ هـ)، بيروت ، دار صادر ، دون تاريخ .
٣٢- اللغات في القرآن ، رواية ابن حسنون المقرئ باسناده الى ابن عباس ، تحقيق الدكتور صلاح الدين المنجد ، ط ٢ ، بيروت ، دار الكتاب الجديد ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م .
٣٣- لهجة البدو في الساحل الشمالي لجمهورية مصر العربية، د. عبد العزيز مطر ، دار المعارف بمصر ، ١٩٨١ م .
٣٤- اللهجات العربية ، د. ابراهيم انيس ، ط ٢ ، القاهرة ،١٩٥٢ م
٣٥- المحتسب في وجوه القراءات الشاذة ، ابن جني ، تحقيق علي النجدي ناصف والدكتور عبد الحليم النجار والدكتور عبد الفتاح شلبي ، القاهرة ، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية ، ١٣٨٦ هـ .
٣٦- مختار الصحاح ، محمد بن ابي بكر الرازي (- ٧٦٠ هـ). دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ .
٣٧- المرشد الوجيز الى علوم تتعلق بالكتاب العزيز ، ابوشامة المقدسي ، عبد الرحمن بن اسماعيل (- ٦٦٥ هـ) تحقيق طيار آلتي قولاج ، بيروت ، دار صادر ، ١٩٧٥م .
٣٨- المزهر في علوم اللغة وانواعها ، جلال الدين السيوطي، تحقيق محمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد ابو الفضل ابراهيم بيروت ، دار الفكر ، دون تاريخ .
٣٩- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ، د. ناصر الدين الأسد ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر . ١٩٦٢ م .
٣٩- مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية ، د. ناصر الدين الأسد ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٢ م .
٤٠- مصادر اللغة ، د. عبد الحميد الشلقاني ، جامعة الرياض ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .
٤١- المصباح المنير ، الفيومي أحمد بن محمد (- ٧٧٠ هـ) بيروت ، المكتبة العلمية ، دون تاريخ .
٤٢- المعجم العربي ، نشاته وتطوره ، د. حسين نصار ، مكتبة مصر ، دون تاريخ .
٤٣- المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم ، محمد فؤاد عبدالباقي ، دار الفكر ببيروت ، دون تاريخ .
٤٤- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، ابن هشام الأنصاري عبدالله بن يوسف (- ٧٦١ هـ) تحقيق الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله ، ط ١ ، دار الفكر بدمشق ، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م .
٤٥- المفضليات ، المفضل بن محمد الضبي (- ١٦٨ هـ) تحقيق احمد شاكر وعبد السلام هارون ، ط ٣ دار المعارف بمصر ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٤ م .
٤٦- المقصور والممدود ، الفراء يحيى بن زياد (- ٢٠٧ هـ) تحقيق عبد الاله نبهان ومحمد خير البقاعي دمشق ، دار قتيبة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .
٤٧- من الخصائص اللغوية لقبيلة هذيل القديمة . بحث قدمه الى مجمع اللغة العربية بالقاهرة الدكتور احمد علم الدين الجندي ، الخبير في لجنة اللهجات بالمجمع ، في الدورة السابعة والأربعين ١٩٨٠ - ١٩٨١ م .
٤٨- نظام الغريب في اللغة ، عيسى بن ابراهيم الربعي ،تحقيق محمد بن علي الأكوع ، ط ، دمشق ، دار المامون للتراث ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م .

حديث لم يكتب لخالد بن الوليد (١) عند الصنم (العزّى)

نذير الحسامي

بعد أن تم فتح مكة بجيش المسلمين في العام الثامن الهجري وانتصر خالد بن الوليد على من اعترض سبيله للفتح من قريش ، قام الرسول الكريم محمد عليه السلام بهدم الأصنام في الكعبة ثم بعث خالدا الى محلة (نخلة) ليهدم (العزى) وهي الصنم الأكبر الذي كان معبود كثير من قبائل العرب فلما انتهى اليه خالد حطمه وهدم بيته :

□ ذكريات الصبا :

أظنك يا صديق الأمس تذكرني بمحرابك
ترى بي ما يروع ولا يسرك أن أرى ما بك !
على هدبي انتفاض رؤى تموت أسى بأهدابك
وفي ثوبي جموح هوى تلاشى تحت أثوابك
أتذكرني (مغيريا)(٢) عزيزا بين أسرابك ؟
تراني في غيابي عنك أعدل كل غيّابك !
وتقسم أنني في القوس ما مثلي بنشّابك
أسمّى سيد الفرسان .. من يحميك في غابك؟
أتيه عُلا على لقبي فهل تعلو بألقابك ؟
تضيء فتوتي كالشمس تكسف برق طلابك
بميداني من الخطّاب ما يزري بخطابك
فتى لم تلق مثل علاه بين وجوه أصحابك
أحط ورائي الصبوات ألجمها على بابك
وأزعم أن مال بي ومالي ببعض أسلابك !
وأعرف أن لي قلبا عصيا ما تعالى بك
وأني ما رأيت الجد يغريني بتلعابك
ولم أشدد لخيل هواي ناصية بأطنابك
يهيم بك (الوليد) أبي ليربطني بأسبابك
فيزعم قائلا : هذا المعلّى رب أربابك !
ويهتف فيك : يا عزّاي ، مشتملا بجلبابك
وأنت كما ارى ، ما عشت ، عريان كأترابك
وأنت أصم لم تفرح ولم تحزن لأحبابك !
فويح أبي يريق الوجد محترقا بأكوابك
ويسألك الهوى والنار مطفأة بأعصابك
يحاذر أن تهم به وما الأقدار في نابك
ويستسقي وما في الكاس من شهدك أو صابك
أتذكره وتذكرني حفيين بآرابك ؟!
أتعرف هاجسا في القلب لم يخشع بأعتابك ؟
وسيفا صارما يلقاك قد يحظى بإعجابك ؟!!

فها انا في حمى بابك
فماذا بي وماذا بك ؟
أراك تسر لي قولا ؟
أتخشى قولتي : لولا ؟
وتلمح في يدي هولا ؟
اذا ما طال واستولى
فلا حول ولا طول

* * *

□ ذكريات خالد مع أبيه عند الصنم :

وكيف ترى قدومي اليوم؟ هل يعلي الفتى شانك؟؟
وهل جاء التدله بي ؟ وجئت أبل أحزانك ؟
وهل نقعت أضاحي (ابن المغيرة) (٣) أمس ظمآنك؟
على قدميك تستعطي دماء الشاء احسانك ؟
وباسمك تذبح الابل التي سألتك تحنانك
وعندك تسفح الصلوات من متعبد صانك
ويحلف أنه في السر والاعلان ما خانك
أبي ريحانة(٤) البطحاء كم ساقاك ريحانك
وحيد(٥) قريش في المعروف .. أني ذاق عرفانك؟
تكبّر أن يعل الخمر هل عوضته حانك ؟!(٦)
أبي والجاهلية ارثه ما اسطاع عصيانك
أثيم(٧) في كتاب الله هل تحبوه رضوانك ؟
يجير الضيف باسمك هل رآك تجير ضيفانك ؟؟
ويحمي الجار هل ألفاك تحمي أنت جيرانك ؟
فخار أبي ، وتعرف من أبي ، بخضوعه زانك
تهاوى فيه صرح الجاهليّ يلم أركانك
صحبت مقرّب القربان يستجديك تبيانك
وأسأل في الضمير أبي : لمن قدمت قربانك ؟!
على قدميك ذل اباؤه يدعوك : سبحانك !!

يداني الجائر الشاني
اذا ما مس أردانك

صرعت أبي وكان على
كؤوس الغي ندمانك

رُزئتك يا صديق الأمس هل أغريت بي آنك ؟

ألا تلمح بي حرا
به ضيعت عبدانك ؟

أيخذلني العلا يوما
اذا أزمعت خذلانك ؟

ثكلتك أيها العزى
ولا ناديت : غفرانك

سأربح فيك خسراني
وأخسر فيك بهتانك

أترفع في بني مخزوم ، بعد اليوم ، بنيانك ؟
أنار بني المغيرة أشعلت في القوم نيرانك ؟
اذن فاعلم بأني مطفىء بالسيف بركانك

فكفرانك كفرانك
ولا استلهمت شيطانك
ولا استبقيت انصابا
طواغيتا وأربابا
وأعداء وأصحابا
ولا صدقت كذابا
اذا حضر الهدى غابا

* * *

□ رثاء خالد للصنم !

وأبشرْ جاء من يشفي
غليلك أيها الصنم !

قعدت بوزر ما حكموا
وقمت بافك ما أثموا

ولـم تقعـد وفوقـك من
عنـاكب جهلهـــم لِـمـم

ومـا عبـدوك الا واقفـا كالعبـد بينهـم !

هم اعتقلـوك وانفتلـوا
يشـدون العقـــال هم !

بليل ضلالهم رسموك وافتتنـوا بما رسـموا

بصمتك مـن غباوتهـم
لسـان ناطـــق وفـــم

طليقاً كنت كيف نحتْ من أوهام ماحلموا ؟!

تعاني مــن ركوعهــمْ
وتعيـا من سجودهـم !!

أتدفـع عنهـم البلـوى
وأنـت المبتلـى بهـم ؟

ويقتلـك الظمـا والغيث حـولك ميتـة ودم
ولا يشجيك الا اثنان : أهل البهم والبهَم !!

ألست على الثـرى أندى
جبيناً منـك عنـدهـم ؟

وبين صخور مكة حيث تحنـو الشمس والديم
أعز حمى وأطهر مضجعـاً من ليل سـجنهم ؟

ألـم يضجـرك حمقهـم
اذا استلموك أو لثموا ؟

ألـم يوغـرك أن يبكـي
مهينـاً حولـك القسـم ؟

وجـودك بينهـم عـــدم
عميت عن الضحى وعموا

وأنت لعنــت بل لعنـوا
فهـم بأكفهـــم رجمـوا

لمـاذا لـم تضـق بهـم ؟
لمـاذا لـم تقـل لهـم ؟

أفيك حلا لهــم بكم ؟
ومنــك أراحهـم صمم ؟؟

أمشـــتاق الـــى فـأس
تحطم فيـك ما وهمـوا ؟

أتاك فتـى بحـد السـيف لم تعثـر به قـدم
أتـاك محطـم الطاغـوت لا بغـي ولا نقـم

فاني ابن الوليـد وهـل
أنـــا بالحـــق متهَم ؟

فبعـــد اليـــوم لا غـل
ولا قيـــد ولا لجـــم

وبعـــد اليـــوم لا زور
ولا ظلـــم ولا ظلـَــم

فأبشـــر ويـك يـا صنم
فمنـي ليس معتصـــم

دع الجبنـــاء ينهـزمـوا
فلـن يعلـو لهـم عـلم

أضـاء الصبـح يبتسم
وأذّن في الورى نغـم
من الرحمـان في عدهِ
يمزق للدجـى كبـده
وينصر للضحـى جنده
ويرفع في الهدى مجده
بدنيـا الافك والردهِ

★ ★ ★

□ **خالد يتغنى بسيفه قبل ضرب الصنم :**

أتيتـك أيهـا العـزّى
وسيفـي في يـدي ثمـل

مضـى نهــلا بكــل دم
عليـــه الاثـم يكتحــل

ولمـّا يشفـــه بلـــل
ولمـــا يـــروه نهـــل

به داويت جـرح الحـق حتـى راح ينـدمل
ووطـّـات الرقـــاب لـه
بمن بخـلوا بما سئلـوا

جبابرة الحمـــى فُـطموا
عليـه بعـدمـا اكتهلـوا

ضربت به الدجـى غلسـاً
فضاءت في الدجى المقـل

شـديد البأس مرتجـل
فمـا ينبـو بـه وجـل

أتيتـك أيهـــا العـزى
به والليـــل يرتحـــل

تعال ٠٠ تدنُ ٠٠ بل أدنو
ويدنـو في يـدي الأجـل

عدمتك ماأرى ؟ في العنق سيفاً واجف خجل ؟(٨)

أراه يصيح في عينيَّ : دعني أيهـا الرجل !
صَغاري من صغار أخـي
كلانـا في الهـوى وحِل

جبان لـم يطـق حملـي
برعدتـه هـو الحمـل

أتى بي (ربه) ومضـى
على آثـار من خـَذلوا !

يقول : اليـك يا عـزى
بـه ان نابـك الجلـل !

ثكلتك أيها السيف الذي ضـاقت به السـبل
لغير منـك حبـل حول هـذا العنـق ينفتـل

فيا صنمـــا أتيـت لـه
بحـــد ما بـــه دخـل

تصدعْ وانتثـر بـــدداً
بأرض منـــك تغتســـل

أرحتك أيها المأفـون من آثـام مـا افتعلـوا

فبعـد اليـــوم لا حبسوا
لهـــم ربـاً ولا اعتقلوا !

فـلا (عـزى) بأسـرهم
ولا (لات) ولا هـُبل)(٩)

وأعلم أنني في حرب أصنـام الـورى البطل

وســيف سـلـَّني الله
ينقـّلنـــي فأنتقـــل

أقـود كتـائـب الرحمـان بالايمـان تشتعل
أشق بها الليالي ماالفلا ؟ ماالسهل ؟ ما الجبل؟
وتغزو الشرعة السمحاء من علموا ومن جهلوا
رجال في سـبيل الحـق ما منعـوا وما بذلـوا

وما طرحوا وما حملوا
وما قالـوا ومـا فعلوا
أباة للخنـــا عـــرب
لغـير المجد ما انتسبوا
اذا اعترض الأذى غضبوا
وان شهروا الظبى ضربوا
ورائي ٠٠٠ نعم ماطلبوا(١٠)

★ ★ ★

□ الحواشـــي :

١ ـ كان خالد وهو فتى في الجاهلية يصحب أباه الوليد الى حي (نخلة) حيث كان يرى اباه يتمسح بالعزى ويعظمـــه وينحر الابل والشاء قرابين له وخالد غير مطمئن ولا قانع بفعل أبيه ٠

٢ ـ كان يزهو ابن الوليد وهو فتى على فتيان قريش بنسبه الى جده (المغيرة) ٠

٣ ـ لقب الوليد أبي خالد وكان يفخر بنسبه لأبيه (المغيرة) ٠ وقد قال خالد للرسول الكريم يوم عاد يخبره بهدمه للعزى كما أمره : لقد كنت ارى أبي ياتي العزى بخير ما لـه من الابل والغنم فيذبحها عند قدميه ويقيم عنده ثلاثا ثـم ينصرف الينا مسرورا ٠٠

٤ ـ كانت قريش تدعو الوليد ريحانتها وكان يسمى ريحانة مكة لانه كان وحده يعدل قريشا كلها في كسوة الكعبة فيكسوها من ماله سنة وتكسوها قريش مجتمعة سنة ٠

٥ ـ من القاب الوليد ٠

٦ ـ عرف عن الوليد انه حرم على نفسه الخمر قبل أن يحرمها الاسلام ٠ وجاء في صبح الأعشى أنه اول من حرم الخمـر في الجاهلية ٠

٧ ـ جاء في سورة (القلم) من القرآن الكريم في وصـف الوليد أنه (معتد اثيم ٠٠)

٨ ـ ذكر ان حارس بيت (العزى) لما سمع بمسير خالد بن الوليد اليه ليحطمه علق في عنق الصنم سيفه وهرب وهـو يقـول :

ايا عز شدي شدة لا شوى لهـا ... على خالـــد القى القناع وشمري
ويا عز ان لم تقتلي اليوم خالدا ... فبـوئـي باثـم عاجـل او تنصري

٩ ـ (اللات) و (هبل) صنمان كبيران حطمهما الرسول عليه السلام مع غيرهما يوم فتح مكة ٠

١٠ـ النصر او الشهادة ٠

□ ■ □

دور التعريب في تأصيل الثقافة الذاتية العربية

عبد الكريم اليافي

يشتمل هذا البحث على قسمين : يتناول أولهما قضايا التعريب من الناحية التاريخية وهو بمثابة التوطئة وان طالت ، ويتضمن ثانيهما تشوفات الحاضر واستشرافات المستقبل في تأصيل الثقافة الذاتية العربية من خلال التعريب وهو هدفنا في هذا البحث ٠

- ١ -

□ معنى التعريب :

قد يكون للفظ الواحد في كل لغة معان متعددة، وكذلك الشأن في اللغة العربية٠ والتعريب من الألفاظ المتعددة المعاني أي المشتركة ٠ وهو مصدر عرّب بالتضعيف ٠ يقال عرّب فلان منطقه هذّبه من اللحن، وعرّب الاسم الأعجمي تفوه به على منهاج العرب وصيره عربياً ، وعرّب عن صاحبه تكلم عنه واحتج له ٠ وقد ورد قولهم : أعرب الأعجمي وتعرّب واستعرب كل هذا للاغتم اذا فهم كلامه بالعربية ٠ والأغتم من لا يفصح شيئاً ٠ وللفظ عرّب معان أخرى نضرب صفحاً عن ذكرها لأنها بعيدة عن الموضوع الذي نعالجه ٠

ولقد تدرج لفظ عرّب بهذه المعاني المتقاربة بعض الشيء منذ القديم الى معنى ترجمة النصوص الأجنبية ونقلها الى العربية وتعليم العلوم الأجنبية بالعربية ، وهو موضوعنا في هذا البحث ٠

☐ الانسانية كيان واحد :

ان الذي ينظر الى تطور الانسانية نظرة عامة تشمل أحقاب الزمن البعيدة حتى العصر الحاضر لا يساوره الشك في أنها كيان واحد ينمو ويتقدم وتسري فيه شريانات التكامل مشتبكة على الرغم من الخلافات الناشبة والأمراض الفتاكة والحروب المدمرة والانحرافات المضللة . وليست الشعوب التي تحتويها الانسانية منعزلا بعضها عن بعض الانعزال كله ولا منطويا بعضها على نفسه انطواء مطبقا ، بل بينها دائما نصيب من الاتصال والارتباط ضئيل أو جسيم . ومثل هذا الارتباط والاتصال والميل الى التقارب والتعارف أشد ما كان البشر شعوراً به اليوم، اذ ازداد عددهم ازدياداً كبيراً وتقدموا في العلم والصناعة وضروب التقنية الحديثة ،فانتشرت الصحف والمجلات التي تحمل أخبار المجتمعات وأحوالهم انتشاراً واسعاً ، وشاعت الاذاعات التي تبث أمواجها السمعية والبصرية في الفضاء فتبلغ كل مكان . وكذلك وصل الهاتفان السلكي واللاسلكي الأقطار المتباعدة وصلها الأقطار المتقاربة . ثم ان القاطرات والسيارات ناهبة المكان والسفن البخارية عابرة المحيطات والطائرات النفاثة ثم الصواريخ في المستقبل القريب تشج بين داني الأرض وقاصيها وتيسر الأسفار والرحلات وتختصر الأزمنة والمسافات وتفضي مع الأقمار الصناعية الى ضرورة التعاون العلمي والتعاون التقني الدوليين وما اليهما من شؤون .

وكما أن ارتباط الأمور الثقافية والاقتصادية والصناعية والسياسية بعضها ببعض واضح لا ريب فيه في القطر الواحد كذلك طفق يتضح في العصر الحاضر ارتباط هذه الأمور في القطر أو الدولة بأمثالها في الدولة الأخرى أو القطر الآخر ، مهما أقيمت الحوائل والسدود تلقاء الاتصال والتعاون ، لأن كل تقدم للانسانية يقتضي بطبيعة الأمور هذا التعاون والاتصال .

ثم ان حصائل العلوم في العصر الحاضر وثمرات الحضارة الراهنة ليست هي من مبتكرات شعب واحد من الشعوب أو عرق ممتاز من العروق وانما شاركت فيها فئات كثيرة وزمر متعددة كالجنود مجهولين ومعروفين في غمار شعوب جمة . ولئن كان لشعب أن يفتخر بالمعارف الفكرية التي قدمها والمكاسب العلمية التي حصل عليها والاتقان الذي وصل اليه فهو لا شك الشعب العربي ولا سيما في أحقاب حضارته الاسلامية . ويشهد على ذلك التراث الغني الضخم في العلوم والفنون والآداب والأخلاق والفلسفة وهو تراث يزين مفرق الدهر بجواهره المتلألئة الخالدة .

☐ تعريب الشعب العربي للعلوم في الحضارة العربية الاسلامية :

من مزايا الشعب العربي في حضارته الاسلامية رفعه مرتبة العلم والمعرفة فوق كل مرتبة . انه اعتبر كلاً من التعلم والتعليم فرضاً ، كما حث على النظر في آفاق الكون وفي أسرار النفس الانسانية وجوانب المجتمع الانساني بحيث يغدو كل كشف علمي في هذه الميادين تقرباً من الله وتفهماً لكلماته التي لا تنتهي ، وكما اعتبر العالم أعلى من العابد

بمراتب كثيرة • هذا الاتجاه جعل صفوة الناس الموهوبين من الشعب تنهد الى تجميع تراث الشعوب الأخرى من صين وفرس ويونان والى الحث على ترجمته ونقله الى اللغة العربية • فصانوا بعملهم ذلك التراث الذي كان معرضاً للتبعثر والضياع وسعوا لنشره وتنظيمه وتمثله والزيادة فيه ما أمكنتهم الزيادة من ثاقب فهم ومن تجارب جديدة ومن كشوف طريفة امتلأت بها الكتب والمؤلفات • وهذا جلي عند تصفح سجلات التاريخ وان حاول بعض المتنطعين المتعصبين من الغربيين والأمريكيين أن يحجبوا تلك المآثر وان يطمسوا تلك المكارم •

وقد بلغ التعريب أوجه في زمن الخليفة العباسي المأمون • ولقد كان عصره مزهواً بالعباقرة والعلماء والمفكرين في كل علم وفن • جاء في كتاب « **الغيث المسجم في شرح لامية العجم** » : أن المأمون لم يبتكر النقل والتعريب بل سبقه قبله كثير ، فان يحيى بن خالد البرمكي عرّب من كتب الفرس كثيراً مثل **كليلة ودمنة** وعرّب لأجله كتاب المجسطي من كتب اليونان • والمشهور أن أول من عرب كتب اليونان خالد بن يزيد بن معاوية لما أولع بكتب الكيمياء • ثم يقول المؤلف : «وللتراجمة في النقل طريقان : أحدهما طريق يوحنا بن البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما وهو أن ينظر الى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى فيثبتها وينتقل الى الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه • وهذه الطريقة رديئة لوجهين أحدهما أنه لا يوجد في الكلمات العربية كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها • الثاني أن خواص التركيب والنسب الاسنادية لا تطابق نظيرها من لغة الى أخرى دائماً • وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثيرة في جميع اللغات •

الطريق الثاني في التعريب طريق حنين بن اسحاق والجوهري وغيرهما وهو أن يؤتى الى الجملة فيحصّل معناها في ذهنه ويعبر عنها في اللغة الأخرى بجملة تطابقها سواء ساوت الألفاظ أم خالفتها • وهذه الطريقة أجود ولهذا لم تحتج كتب حنين بن اسحاق الى تهذيب الا في العلوم الرياضية لأنه لم يكن قيّماً بها بخلاف كتب الطب والمنطق والطبيعي والالهي فان الذي عربه منها لم يحتج الى اصلاح • أما اوقليدس فقد هذبه ثابت بن قرة الحراني وكذلك المجسطي والمتوسطات بينهما » •

كان العلماء متعاونين يسعى الواحد منهم الى تلمس المواهب عند الناشئة فيقدمهم ويعلي شأنهم ويدعمهم عند المسؤولين • تلك سنّة العلماء الحقيقيين • يرجع الفضل في ظهور ثابت بن قرة بسلالته مثلا الى محمد بن موسى الخوارزمي يذكر صاحب الفهرست أن ثابتاً كان صيرفياً بحران ، استصحبه محمد بن موسى لما انصرف من بلد الروم لأنه رآه فصيحاً • وقيل انه قرأ على محمد بن موسى فتعلم في داره فوجب حقه عليه فوصله بالمعتضد وأدخله في جملة المنجمين • وأصل رئاسة الصائبة في هذه البلاد وبحضرة الخلفاء ثابت ابن قرة ثم ثبتت أحوالهم وعلت مراتبهم وبرعوا •

ان محمد بن موسى الخوارزمي(١) يقول فيه وفي أخويه أحمد والحسن صاحب الفهرست « وهؤلاء القوم ممن تناهى في طلب العلوم القديمة وبذل فيها الرغائب واتعبوا نفوسهم وأنفذوا الى بلد الروم من أخرجها اليهم فأحضروا النقلة من الأصقاع والأماكن بالبذل السني فأظهروا عجائب الحكمة وكان الغالب عليهم من العلوم الهندسة والحيل (الميكانيك) والحركات والموسيقى والنجوم ·

ويدلنا نص الغيث المسجم على ان النقل لم يكن دائماً بالمستوى المناسب فكان يحتاج الى تهذيب وايضاح المستغلق منه ، وعلى تكرير الترجمة فقد عرّب عبد الله بن هلال الأهوازي كليلة ودمنة مرة جديدة ليحيى بن خالد البرمكي سنة ١٦٥ بعد ترجمة ابن المقفع البليغة لها · كما يدل نص الفهرست على بذل المسؤولين المال والعون في دعم العلماء والنقلة ·

وكان التعريب وتهذيبه متواصلين على مدى سنين طويلة ولسنا هنا بصدد تاريخ التعريب عند العرب ، فلذلك موضع آخر · ولكنا نحب أن نشير الى رغبة المسؤولين في استيضاح الدقائق من كل كتاب أياً كان نوعه · فلقد نبغ في بلاد الشام قديماً طبيب حشائشي اهتم بالعقاقير الطبية النباتية وهو ديسقوريدس ولد في عين زربى بشمال بلاد الشام من نواحي المصيصة في قليقيا ، وساح يبحث عن الحشائش في البلاد ويتفهم خواصها وكتب اذ ذاك كتاب الحشائش والنباتات · ترجمه بمدينة السلام اصطفن بن بسيل في زمن المتوكل من اليونانية الى العربية ، وتصفح ذلك حنين بن اسحاق ، فصحح الترجمة وأجازها ، فما علم اصطفن من تلك الأسماء اليونانية في وقته له اسماً في اللسان العربي فسّره بالعربية وما لم يعلم له في اللسان العربي اسماً تركه في الكتاب على اسمه اليوناني اتكالا منه على أن يبعث الله بعده من يعرف ذلك ويفسره باللسان العربي اذ التسمية لا تكون الا بالتواطؤ مع أهل كل بلد على أعيان الأدوية بما رأوا ، وأن يسموا ذلك اما باشتقاق واما بغير ذلك من تواطئهم على التسمية فاتكل اصطفن على شخوص يأتون بعده ممن قد عرف أعيان الأدوية التي لم يعرف هو لها اسماً في وقته فيسميها على قدر ما سمع في ذلك الوقت ، كما ورد في كتاب ابن أبي أصيبعة ·

وانتقل الكتاب الى الأندلس ثم أهدى ملك القسطنطينية الى الملك الناصر عبد الرحمن ابن محمد بالأندلس هدايا منها كتاب ديسقوريدس مكتوباً بالاغريقية وأرسل اليه بعد ذلك راهباً يدعى نيقولا تعاون هو وجماعة من الأطباء الأندلسيين في تفسير عقاقير كتاب ديسقوريدس والدلالة على أعيانها · والّف ابن جلجل الذي أدرك الراهب نيقولا وجماعته وصحبهم كتاباً في « تفسير أسماء الأدوية المفردة من كتاب ديسقوريدس » · ولسنا نعرف بالضبط هل ترجم كتاب ديسقوريدس ترجمة جديدة بالأندلس ، أو بقي الاعتماد على ترجمة اصطفن وتصحيح حنين لها ·

وكان كتاب ديسقوريدس قد نقله حنين بن اسحاق من اليونانية الى السريانية أيضاً لرئيس الأطباء بختيشوع بن جبريل ، ثم نقل الكتاب من السريانية الى العربية أبو سالم الملطي نقلا فيه شيء من اللكنة السريانية في زمن السلطان ألبي بن تمرتاش بن ايل غازي

ابن أرتق أحد الملوك التركمانيين في ديار بكر وماردين وميافارقين في القرن السادس الهجري ولما لم تكن الترجمة واضحة ولا سليمة كلف السلطان نفسه مهران بن منصور بن مهران أن ينقله مرة جديدة الى العربية نقلا سليما ودقيقا .

وأيا كان الأمر فان كتاب الطبيب الشامي الذي كتبه بالاغريقية غدا مصدراً مهماً بعده لجالينوس وليحيى النحوي ولأمثالهما في الحضارة الاغريقية المتأخرة ثم للعلماء والأطباء العرب في المشرق والمغرب فألفوا في الأدوية المفردة كتباً استفادوا فيها من كتاب الطبيب الشامي العين زربي وزادوا فيها عليه ما عرفوه بأنفسهم ومارسوه بخبرتهم . وحنين بن اسحاق هذا الذي مر ذكره آنفاً هو تلميذ الخليل بن أحمد الفراهيدي لزمه حتى برع في لسان العرب ، ثم اختير للترجمة واؤتمن عليها وكان المتخير لها جعفر المتوكل على الله ووضع له كتّاباً نحارير عالمين بالترجمة كانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا كاصطفن بن بسيل وحبيش (بن الحسن الدمشقي وهو ابن أخت حنين) وموسى بن أبي خالد الترجمان ويحيى بن هارون ، كما يذكر ابن جلجل في كتابه « طبقات الأطباء والحكماء » .

هذه العلوم المنقولة الى العربية غدت بالتهذيب واضحة المعاني جلية الدلالة جيدة البيان فلما وصلت الى الأجيال التالية وجدوافيها معيناً عذباً أمدّ عقولهم وغذّى قرائحهم فاستفاضت البحوث وتعاظم التقدم لأن المهم في التعريب انما هو الفكر العلمي وغرسه في اللغة المنقول اليها ليزدهر ويؤتي ثماراً جديدة شهية . ولقد ناسبت اللغة العربية هذا النقل حتى ان تلك العلوم أنافت بحللها العربية الجديدة الدقيقة على ما كانت عليه في اللغات السابقة . يقول البيروني – وكان مطلعاً على عدة لغات منها الفارسية واليونانية والسريانية والعبرية – في مقدمة كتابه « الصيدنة » – نذكر هنا هذا النص على الرغم من شهرته الواسعة – : « والى لسان العرب نقلت العلوم من أقطار العالم فازدانت وحلت في الأفئدة ، وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردة، وان كانت كل أمة تستحلي لغتها التي الفتها واعتادتها واستعملتها في مآربها مع آلافها وأشكالها . وأقيس هذا بنفسي وهي مطبوعة على لغة لو خلد بها علم لاستغرب استغراب البعير على الميزاب والزرافة في العراب ثم متنقلة الى العربية والفارسية فأنا في كل واحدة دخل ولها متكلف . والهجو بالعربية أحب الي من المدح بالفارسية » .

ويستبين من النص طواعية العربية ودقتها وأن العلوم نفسها لما نقلت اليها ازدادت جمالا ورونقاً ودقة وطلاوة ، وذلك لسعتها وغناها ومرونتها وأصناف الاشتقاق فيها وضروب مقاييسها الصحيحة وما الى ذلك من مزاياها التي يعرفها أبناؤها الأوفياء .

بل نجد أبا الريحان في مستهل كتابه « تحديد نهاية الأماكن » يندد باستعمال الباحثين لبعض الألفاظ اليونانية التي دخلت أول الأمر الى كتب المترجمين الأوائل ليهولوا بها على الناشئة دون أن يعرفوا المقابل العربي لها بالضبط فيقول : « ونحن نراهم يستعملون في الجدل وأصول الكلام والفقه طرقه (طرق المنطق) ولكن بألفاظهم المعتادة فلا يكرهونها .

فاذا ذكر لهم ايساغوجي وقاطيغورياس وباري ارميناس وانولوطيقا رأيتهم يشمئزون عنه و (ينظرون نظر المغشي عليه من الموت)(٤٧ـ٢٠) وحق لهم فالجناية من المترجمين · اذ لو نقلت الأسامي الى العربية فقيل : كتاب المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان لوجدوا متسارعين الى قبولها غير معرضين عنها » ·

ولقد برع العرب المسلمون بعد حركات التعريب تلك التي أشرنا الى بعض الأمثلة منها في ميادين العلوم والآداب كلها براعة أذهلت الغربيين حين أفاقوا من سباتهم ثم أرادوا أن يحتذوا حذو العرب ويقلدوهم وينقلوا علومهم ومعارفهم ويلحقوا بغبار موكب حضارتهم فوجدوا أنفسهم ، لما طفقوا ينهضون ، عاجزين عن محاكاة العرب وبلوغ شأوهم في العلوم ، والكتابة ، والبيان · ونعرف ذلك من خلال الفقرات التي كتبها شاعر ايطاليا الكبير بترارك في غضون القرن الرابع عشر الميلادي يندد فيها ببني قومه ويستنهض هممهم ويهيب بهم ويبث في أنفسهم الثقة والعزيمة · يقول هذا الشاعر :«ماذا؟ لقد استطاع شيشرون أن يكون خطيباً بعد ديمستن واستطاع فرجيل أن يكون شاعراً بعد هوميروس ، وبعد العرب لا يسمح لأحد بالكتابة ! لقد جارينا اليونان غالباً ، وتجاوزناهم أحياناً وبذلك جارينا وتجاوزنا غالبية الأمم ، وتقولون : اننا لا نستطيع الوصول الى شأو العرب · يا للجنون !ويا للخبال ! بل يا لعبقرية ايطاليا الغافية أو المنطفئة ! »(٢) ·

ان تلك العلوم والمعارف والآداب وغيرها من مضامين الحضارة العربية الاسلامية أغار عليها الغرب أي اغارة ونهبها أي نهب وذلك بالدراسة والتفهم والترجمة والنقل · وهو ما نستطيع أن ندعوه بالتغريب مقابل لفظ التعريب · فلقد هرع رواد العلم من الأوربيين من كل فج عميق الى الأندلس خاصة يردون مناهل العلم الزاخرة المتدفقة في ظلال الحكم العربي السمح · ويعرف المطلعون على حركات النقل أسماء التراجم المشهورين وجماعاتهم الذين كانوا يترجمون الى اللاتينية كل ما وقع بأيديهم من الكتب · حسبنا هنا أن نشير الى ذلك اشارة عابرة · ولكننا نذكر أنهم تجاوزوا ترجمة الكتب العلمية والفلسفية الى ترجمة كتب ثانوية بمجرد أنها عربية · من جملة ما رأيناه في معرض المعهد الألماني لكتب التراث العربي المترجمة الى اللاتينية ، وذلك في ابَّان ندوة الحوار العربي الأوربي المعقودة في نيسان الفائت ١٩٨٣ ، متن الاجرومية في النحو العربي وكتاب باللاتينية في تعليم النحو العربي ومجموعة أمثال عربية · فكيف كان شأن كتب الطب والعلوم المختلفة ؟!

هذا كله لنبين تداول الشعوب للعلوم والمعارف التي كان للعرب الشأو الأعلى والمأثرة الكبرى في صونها وجلائها واغنائها بالبحوث والكشوف · حتى ان الحضارة الغربية الحديثة مدينة لهم في ذلك · ولقد جاء في القرآن الكريم « وتلك الأيام نداولها بين الناس » (٣ ـ ١٤٠) أي نصرّف ما فيها من النعم والنقم · نعطي هؤلاء تارة وأولئك طوراً · فليست الأحوال مستقرة وانما هي رهينة بالتغير الدائم والتبدل الدائب · ولقد مرت صروف تاريخية واجتماعية توارى العرب فيها عن ركب الحضارة · ثم نبهتهم المحن

والآفات وأطلعتهم على ما بلغوه من دركات التأخر • فاذا هم يتطلعون بأبصارهم وبصائرهم الى ميدان التقدم ، ويتشوفون بمطامحهم الى اللحاق بركب الحضارة المغذ في سيره •

وسر الحضارة والتقدم انما يكمن في المعارف والعلوم والصنائع التي كان العرب قديماً أربابها ثم انتقلت الى غيرهم • ولهذا يفيدهم أن يدركوا مدى التأخر الكبير الذي صاروا اليه وأن يعزموا أمورهم بالتعاون والأعمال الموزونة المخططة على تلافيه •

نحن أشرنا الى أن نقل العلوم عن العرب كان أحد الأسباب في نهضة الغرب ويضاف الى ذلك التعاون والعمل الجاد والأخلاق المتينة التي حملتهم على تحري ينابيع المعرفة وامتياحها والافادة منها مع مواءمة الصروف الاقتصادية لكل ذلك • فالنقل اذن أحد الأسباب المهمة الذي لولاه لما استطاعت اللغة اللاتينية واللغات الأوربية التي خلفتها أن تكون مطية المعرفة ووسيلة من وسائل العلم والتقدم •

وقد أصبحنا نحن العرب اليوم تجاه الغرب والشرق في مرحلة تشبه الى مدى بعيد المرحلة التي كان الغربيون فيها ينظرون الى العرب على انهم المتفوقون في شتى الميادين • ولا شك أن الصروف تغيرت • وقد يقع بين المرحلتين تشابه كما يقع بينهما تفاوت• ولكن تلقي العلم واستيعابه ونقل أصوله الى اللغة العربية وتعريب التعليم الجامعي هي احدى الوسائل الكبرى للتقدم والتطور الصحيح •

– ٢ –

دور تعريب التعليم الجامعي في تطوير العلم العربي ونشره وبثه بين الجماهير :

الجامعات صوامع المعرفة وأنبار العلم وينابيع التفكير ومصادر التجديد اذا كان التعليم العالي فيها باللغة القومية • ذلك أنه فيها يتخرج رجال الفكر والأطباء والمهندسون والمحامون وأصحاب القانون والصيدلانيون والاداريون والقادة والأساتذة والمعلمون والمتخصصون في ضروب العلم والمعرفة • ولا شك أنهم اذا جروا على ممارسة التفكير والاعراب عن بنات أفكارهم وثمرات قرائحهم بلغتهم القومية العربية أدى ذلك الى تطور العلم العربي ، لأنه لا شيء الا وهو رهن الحركة الدائبة والصيرورة المستمرة• وانما تتم الصيرورة والحركة الحيويتان بالممارسة والمزاولة والتعامل والتعهد • وفقدانهما معناه الجمود والموت • ثم ان كلاً من أولئك المفكرين الممارسين ينتسب الى أسرة وله أصدقاء ورصفاء ويختلف الى أندية وجماعات ويشارك في مناقشات ويزاول التفكير والبحث أياً كان مداهما وأغوارهما • فاذا جرى على التعبير والاعراب عن أفكاره في بحوثه ومناقشاته وتعليمه وكتاباته بلغته القومية وبشكل سليم صحيح ما أمكن أفضى ذلك الى الارتفاع بلغة الجماهير • والناس ـ كما نوه ابن خلدون ـ مولعون بالاقتداء• فهم يقتدون بمن هم أعلى منهم مكانة وثقافة ومرتبة ويلتقطون تعبيراتهم ومفرداتهم التي يستعملونها ويتأثرون ببيانهم الذي يسمعونه أو يقرؤونه • ولذلك كله كان من الطبيعي أن يكون تعريب التعليم العالي سبباً لذيوع العلم العربي وتطوره ولنشره وبثه بين الجماهير • يضاف الى ذلك ما يتعلق بوسائل الاتصال من مجلات وصحف واذاعة

سمعية وبصرية . فان أولئك المتخرجين بحكم تحصيلهم باللغة القومية ودربتهم عليها يتيسر لهم الاعراب عن أفكارهم وعن معلوماتهم وعما يجول في عقولهم ويتلامح في خواطرهم وأمانيهم بهذه اللغة التي ما فتئوا يمارسونها ، كما يتيسر الارتفاع التدريجي بها . ان الجماهير مهما تقلبت السياسات تابعة لأولي الرأي والثقافة والعلم في الغالب . وهذه التبعية انما تتم بطريق التفاهم العميق وهو اللغة القومية . وليست التبعية مقصورة على الجماهير بل هي حاصلة لدى النشء . والناشيء الذي يشب وهو يسمع لغة صقلها العلم وهذبتها المعرفة يغدو متمرساً بها ولاقناً لمفرداتها ومتفتحاً عقله وملكاته للافادة من مضامينها العلمية والفكرية والفنية ولهذا نرى أن النهوض بالفكر لدى الشعب يتهيأ من الأعلى أي على طريق التثقيف والتعليم في الجامعات واعداد رجال الفكر والعلم من أطباء ومهندسين ومحامين وأساتذة وأدباء وغيرهم . وهذا لا يتحصل الا اذا كان التعليم العالي باللغة القومية وتمكن كل مختص من تبوؤ المكان المناسب له .

ولقد أدركت الشعوب هذه المزية فعمدت على الأغلب الى التعليم في جامعاتها ومعاهدها العالية بلغاتها القومية حتى لو كانت هذه اللغات ذوات حظوظ ضئيلة ومتفاوتة من التقدم بالقياس الى بعض اللغات الحديثة الشائعة التي يرجع سر تقدمها الى تقدم أبنائها لا الى خصائصها الذاتية . ذلك ان للغات خصائص ذاتية جوهرية وخصائص عارضة سطحية . فالخصائص العارضة متعلقة بالمرحلة الاجتماعية والثقافية التي وصل اليها الشعب . فاذا تقدم الشعب تقدمت لغته بتقدمه . والخصائص الذاتية ما كان أصيلا في اللغة من مرونة وغنى وطواعية وسهولة اشتقاق ونحت وقياس وتقبل . وفي رأينا لا توجد لغة فوق الأرض تعدل اللغة العربية في هذه المزايا وفي غيرها أيضاً ويكفي ما سبقت الاشارة اليه آنفاً في قول البيروني وهو أن العلوم لما نقلت الى العربية زادت جمالا ورونقاً ودقة وهو من أخبر العلماء في صنوف العلوم وفي شتى اللغات اذ كان مطلعاً عليها وعارفاً لها وممارساً لبعضها في الكتابة والتاليف . وذلك على الرغم من بعض الصعوبات التي صادفها المترجمون للعلوم قديماً عند نقلها الى العربية كما يحصل دائماً عند نقل بعض النباتات من أقليم الى أقليم وتدجين بعض الحيوانات في مناخ جديد حملت اليه ورغب في انتشارها للاستفادة منها والتباهي بها فيه . ولكن تلك الصعوبات لم تلبث أن توارت حين انتقل الفكر العلمي من وراء الترجمة والتعريب الى الناشئة العربية حينئذ وواتى الجو البياني الجديد ذلك الفكر فنما وازدهر ازدهاراً اذ ذاك لا مثيل له .

☐ دور تعريب التعليم العالي في القضاء على الاستلاب الثقافي وعلى الشعور بالتبعية والعجز عن الابداع .

يشعر المتعلمون والمثقفون من العرب تجاه علوم الغرب وفنونه بمشاعر قصور عميق وتأخر كبير تشبه المشاعر التي ندد بها الشاعر الايطالي بترارك ابان النهضة الغربية ازاء ثقافة العرب وبيانهم . فقد أزرى ذلك الشاعر بمواقف أبناء قومه الفاشلة وباقرارهم بالعجز عن مضاهاة العرب ومجاراتهم . ومع ذلك لم يلبث الايطاليون وكذلك الاسبانيون أن تخلصوا من تلك المشاعر بالارادة والعزيمة والعمل فأشعلوا أولى نيران النهضة في أوربة

على الرغم من الاضطراب والخلل في بواكير أعمالهم وكتاباتهم وعلى الرغم من انتحالهم مضامين الفكر العلمي العربي أو تقليدهم له . والمطلع على تاريخ لغاتهم الحديثة اطلاعاً مفصلاً يعجب من مدى عجمتها واختلاطها واضطراب مفرداتها ومصطلحاتها ليخلص الى أن الزمن كفيل بصقل ذلك الاضطراب واصلاح ذلك الخلل وتصحيح الزيغ وتجاوز الاختلاط وايضاح العجمة والابهام والاستغلاق اذا رزق الشعب ولو الى حد مناسب حسن التوجيه واحترام الثقافة وحظ التعاون وجمال الصبر . كان لفظ الفيلسوف اذا أطلق في أوائل النهضة الأوربية مرادفاً للفظ العربي ولكن الأوربيين لم يلبثوا حين لحقوا بركب الحضارة العربية أن حاولوا طمس مصادر معلوماتهم وثقافاتهم وأصول جذا الأنوار في مشاعل مدنيتهم الباكرة .

ان العرب اليوم يكاد المرء الضئيل الثقافة فيهم وهو الذي لم يتقن علوم الغرب اتقاناً كافياً ولم يطلع اطلاعاً مناسباً على تراث قومه التليد يهوله التقدم الكبير الذي وصل اليه الغربيون ويوشك أن يستخذي تلقاءهم . ولقد شهدنا بعض الأساتذة ممن لم يتمكنوا من لغتهم القومية ولم يتقنوا اللغة الأجنبية ولا العلم الأجنبي يرطنون ببعض الألفاظ الأجنبية في خلال دروسهم ظناً منهم أن ذلك يعليهم في نظر طلابهم ويحجب ضعفهم في المادة التي أوكل اليهم تعليمها . ان الشخص الذي وصل الى سن الشباب والى درجة لا بأس بها من العلم دون أن يتقن لغته يدل عدم اتقانه اللغة التي نشأ عليها وتلقى التعبير فيها على ضعف في الملكات الفكرية لا يستره حفظه للمصطلحات الأجنبية التي اضطر الى حفظها دون معرفة أصولها وترابطها . وعلى خلافه الشخص الذي ألم الماماً كافياً بقواعد لغته وبأصول التعبير الصحيح فيها يسهل عليه في الغالب التبريز في اتقان اللغات الأخرى وفي العلوم أيضاً لأن معرفته لغته في سن نشوئه دليل على جودة ملكاته الفكرية و « مؤشر » كما يقال في الاحصاء الى حسن مواهبه الأصيلة . ولهذا كان كل شعور بالعجز دليل الوهن والأفن وعدم الكفاية العقلية . بل نرى فوق ذلك أن المصاعب التي قد يصادفها المثقف في ميدان الابداع والابتكار نوع من التحدي لملكاته وقواه الفكرية ، وكثيراً ما أفاد التحدي في ابراز القيم الشخصية وفي شحذ مواهب الأفراد والجماعات . وشد ما قيل بين الناس من أن الحاجة أم الاختراع . ونحن نقول : ان الصعوبة المعترضة والصبر على التغلب عليها مفتاح النجاح .

هذا واذا تقدم الغرب في الوسائل التقنية والعلوم المادية فاننا ما زلنا نزعم أن الشرق متقدم على الغرب في القيم الانسانية والمزايا الروحية والشمائل الاجتماعية من علائق التعاطف في الأسرة ومن محبة الانسان للانسان ومن اعلاء شأن العلم والمعرفة ومن غوث الملهوف وعون الضعيف وهداية الحائر ومد يد المعونة للعاجز والبر بالشيوخ والوالدين والحدب على الصغار والتمسك بالمثل الأخلاقية . واذا وجدنا لذلك شذوذاً فانه طرأ بطريق الاذاعات والسينما والقصص السيئة « السادية » . ان اثارة الرعب والتقتيل الجماعي والصمت عن الاجرام والتمييز العنصري وعبادة الدرهم والدينار وغش الشعوب وتخريب حضاراتها كل هذه الأمور بعيدة من مفاهيم الشرق وتصوراته . ولقد قال متصوف اسلامي قديم « الطرق الى الله بعدد نفوس بني آدم » ومعنى

ذلك أن كل نفس ذات طريق خاص تستطيع اذا سلكته أن ترقى الى النجاح والخير وافادة المجتمع • وكذلك الشعوب فلكل شعب مزايا يستطيع أن يظهرها في تحقيق مواهبه ان لم تحل دونه حوائل داخلية أو خارجية ولم تضلله تربية خاطئة ولا زيغ ناكب ولم يضيعه استلاب لحقيقته الانسانية •

وهكذا لا مجال للاستلاب الثقافي اذا تم التعليم باللغة القومية وانتشرت الأفكار والثقافة والعلوم ونمت المواهب بين الناس وتحققت ملكاتهم الانسانية الحقيقية السليمة • وعلى العكس يقضي التعليم باللغة الأجنبية على هذه الملكات والمواهب ويجعلها ذيلا للحضارة الأجنبية وملحقة بها الحاق العمال في البلاد الرأسمالية بأصحاب المصانع وأرباب رؤوس الأموال •

☐ دور تعريب التعليم العالي في تطوير اللغة العربية وتجديدها وتحقيق قدرتها الكاملة على استيعاب العلوم الحديثة •

لا بد في تعريب التعليم العالي ونقل العلوم والمعارف الحديثة الى ظلال اللغة العربية الوارفة من احياء ألفاظ قديمة واستحداث مصطلحات جديدة تفي بحاجات الدلالات وتؤدي حقائق التصورات والمفاهيم المستجدة وتواتي الأغراض الفكرية •

وهذا كله يؤدي الى تطور اللغة العربية والى حقن نسغ جديد يزيد في حيويتها وغناها ويضمن تدفقها وثراءها في شتى المجالات وتحقيق استيعابها لأغراض الحضارة الحديثة في ميادينها المختلفة • وهذا شأن اللغات جميعها سواء في غابرها وفي حاضرها اذ لا مندوحة لها عن قيام صلات واشجة بينها وبين اللغات الأخرى • وقد تطغى لغة على لغة وقد تزيد الواحدة في ثراء الأخرى وغناها • ولكل لغة أيا كانت مزايا تنفرد بها • وهذه المزايا تناسب وجهاً أو أكثر من وجوه التعبير العلمي والأدبي • كنا في مقال سابق(٣) شبهنا اختلاف وجوه التعبير في اللغات باختلاف مزايا نظم العد من عشري وثلاثي واثنيني واثني عشري وستيني وغيرها • ومن المعروف صعوبة افادة الثلث تاماً في الكسور العشرية وتسهل افادته في الجملة الثلاثية التي أساسها الثلاثة دون العشرة • وكذلك النصف تسهل افادته التامة في الجملة العشرية وفي الجملة الاثنينية وتصعب في الجملة الثلاثية وهكذا دواليك اذا توسعنا في أنواع الجمل والنظم الحسابية وافادة الكسور فيها • ومع ذيوع الجملة العشرية أو نظام العد العشري نجد في العصر الحاضر أهمية النظام الاثنيني في ميدان الحاسبات الالكترونية •

وهكذا اللغات • لكل لغة مزايا وافادات تختص بها وربما لا يوجد لها أشباه في بعض اللغات الأخرى • ولكن هذا مجرد تشبيه نريد به الحث على تعرف مزايا اللغة العربية والاستفادة منها • ولا تمكن هذه الاستفادة الا بعد تعلمها وبذل الجهود فيه والأخذ عن الأكفياء كما صنع حنين بن اسحاق حين نهض من بغداد الى بلاد فارس ليلزم الخليل بن أحمد امام اللغة في عصره •

ولما جرت حركة الترجمة من اليونانية الى السريانية ثم الى العربية بلغت السريانية عصرها الذهبي ابان ذلك العهد • وكذلك بلغت اللغة العبرية عصرها الذهبي في ظلال الحضارة العربية الأندلسية حين استقت من الشعر العربي أكثر بحوره ومن النحو العربي أغلب قواعده كما أخذت عن العربية كثيراً من المفردات والتعابير الفكرية والفلسفية ولا سيما حين نشأ مفكرها المشهور موسى بن ميمون الذي كتب في العربية والعبرية سواء •

أما اللغة العربية فغناها الأصيل وثراؤها الجم أدخل عليها مع ذلك عند نقل العلوم القديمة اليها نصيباً من عمق التعبير وسعة البيان جعلها تتطور بأساليبها مع الاحتفاظ بأصالتها الذاتية وخصائصها المثلى •

ولما أن اشتد نقل العلوم العربية الى اللغة اللاتينية سابقاً أثر ذلك في ثراء اللغة اللاتينية تأثيراً شديداً حتى انه غدا العلماء يميزون فيها لغتين : اللاتينية القديمة واللاتينية المتأخرة • وينبغي ههنا أن ننص أمراً غفل عنه بعض اللغويين الحديثين ومحققي كتب التراث العربي حين يحققون لفظاً في اللاتينية له شبيه في العربية فيعجلون الى ادعاء اللفظ اللاتيني أصلا • والحقيقة هي العكس وهو أن اللفظ اللاتيني آت من العربي دخل عند حركة النقل الأوربي • وكذلك الأمر في اللغة العبرية وفي اللغة السريانية • بل انه صحيح الى حد في اللغة اليونانية أيضاً لأن الحروب السجال التي وقعت بين الروم والعرب ولاسيما ابان الدولة الحمدانية أدت الى تسرب ألفاظ متعددة من العربية الى الاغريقية كما يشهد بذلك بعض المستشرقين الذين اختصوا بعلاقات الروم والعرب في العصور الوسطى كالمستشرق الفرنسي ماريوس كنار •

ان التعريب وسيلة لثراء اللغة العربية بالمصطلحات الحديثة ولبث حركة الحياة الجديدة في أوصالها • ولكن لا بد في ذلك من الانتباه لخصائص العربية ومزاياها في الدقة والايجاز والبلاغة وسلامة التعبير وجلاء البيان دون أن تندس في أوصالها ركاكة التعبير الأجنبية وتتسرب اليها فهاهتها وطبيعة كيانها اليابس القائم على الحروف والعبارات الاصطلاحية كما تقوم الأخشاب المنصوبة على المسامير المدقوقة فيها ، ولولا الطلاء الحضاري الزائف عليها لما كانت مستساغة لفقدان النسغ الحي زد على ذلك تفاوت اللفظ والكتابة فيها حتى ان أبناءها يكتبون شيئاً ويلفظون غيره • ونحن ندرك المبالغة في كلامنا هذا • ولكن المبالغة هي التي تفضح الطلاء المموّه الظاهر • ان أفضل التطور في الكائن الحي ما يجعله محافظاً على مزاياه وخصائصه الجيدة وما يزيد هذه الخصائص والمزايا ثراء • والا فان في قصة الغراب الذي أراد أن يقلد مشية الحجلة لعبرة للمتأملين • وكذلك لا بد من التخطيط السليم في أمور التعريب بالنظر الى اتساع البلاد العربية الواسعة ذوات الثقافات الأجنبية المختلفة فاذا لم ينتظم التعريب ناظم سويّ غدا فوضى ونشأت لغيات ولهجات محلية خطيرة تجعل التفاهم بين أبناء الوطن الواحد وبين مثقفيهم عسيراً • وفي حكاية تعدد اللغات في برج بابل عبرة أخرى ما تزال ماثلة لأولي البصائر •

المهم قبل كل شيء في التعريب اتقان اللغة العربية · ولا يصعب بعد الاتقان أن يكون شأن المصطلحات ثانوياً حتى لو استعملت بألفاظها الأجنبية وقتياً ومرحلياً كما استعمل العرب ألفاظ الجيومطريا والارتماطيقي والبيوطيقا وغيرها مما نجده في التراث العربي وكما استعملوا في مصطلحات المنطق ألفاظاً يونانية جعلت عالماً كبيراً مثل البيروني يتهكم على مستعمليها كما سلف آنفاً اذ سرعان ما تجاوزوا تلك الألفاظ الثقيلة المعجوجة ووجدوا مقابلات لها سهلة جلية سائغة · وأبو الريحان هذا هو الذي اقترح مؤرخ العلوم الأمريكي سارتون اطلاق اسمه على النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي بأن يدعى عصر البيروني في اطار تطور تاريخ العلم العالمي · وهو الذي اعتبره المستشرق الألماني زخاو أعظم عقلية عرفها التاريخ ·

☐ دور تعريب التعليم العالي في نشر اللغة العربية والعلم العربي والثقافة العربية خارج اطار الوطن العربي ولا سيما في البلاد الاسلامية ·

ثمة وشائج تاريخية وثيقة بين التراث العربي وتراث كثير من البلدان الأجنبية ولا سيما الاسلامية لأن شعوب هذه البلدان قد شاركت في تألق الحضارة العربية وعلومها وفنونها وصناعاتها · لقد التقينا في احدى زياراتنا لبلغاريا وفداً هندياً أخبرنا أحد أعضائه وهو غير مسلم أنه لما كان صبياً صغيراً أرسله والده الى مدرسة عربية بالهند اذ كانت اللغة العربية معتبرة اذ ذاك لغة الحضارة ثم حلت اللغة الانكليزية التجارية المستعمرة محل اللغة التي تنادي بأن الخلق كلهم عيال الله فأحب الخلق الى الله أنفعهم لعياله ·

كانت اللغة العربية حقبة طويلة من الزمان لغة تلك الشعوب العلمية والفكرية · ولذلك نجد أن لغات تلك الشعوب قد استمدت من العربية ألفاظاً حضارية ومصطلحات علمية كثيرة · ومثَل هذه اللغات في العصر الحاضر مثَل اللغة العربية في الحاجة الى نسغ جديد يجري في عروقها ويقوّي مناعتها ويبث فيها الحداثة والمرونة والطواعية · ولما كان جزء لا بأس به منها آتياً من العربية ولاسيما ما كان منه حضارياً وفلسفياً ودينياً وعلمياً لزم أن تقوم بذلك الأخت الكبرى لتلك اللغات وهي العربية فتعمد الى وضع المصطلحات المستجدة وضرب المثل الصالح في التعبير السليم والبيان الصحيح الموائم للأغراض الحديثة والأفكار الجديدة · وقد بلونا ذلك حين وضعنا نحن والمرحوم الدكتور الشافعي النص العربي للمعجم الديمغرافي المتعدد اللغات وسبقنا في ذلك طائفة من البلدان حتى المتقدمة منها في اعتماد ذلك المعجم العالمي الذي ظهر أول الأمر باللغات الثلاث الانكليزية والفرنسية والاسبانية ،لغات منظمة الأمم الرسمية اذ ذاك · فاذا بالاتحاد العالمي للدراسة العلمية للسكان يكتب الينا يستعلم طريقة الحصول على المعجم العربي لأن بلداناً أخرى هي تركيا وايران وباكستان واندونيسيا رغبت في اقتنائه ابتغاء الاستفادة منه لوضع النص بلغتها القومية · ونحن على يقين بأن اللغة العربية بين جميع اللغات قادرة على القيام بأعباء التعريب من كل نوع نظراً لغناها وتعدد سبل البيان فيها ودقتها وملاءمتها لشتى الأغراض على أن ينهض به ويشرف عليه الأكفياء أهل العلم والمعرفة ·

□ دور التعليم العالي في مزج الثقافات الأجنبية المتعددة في بوتقة ثقافية عربية متكاملة موحدة وفي الخلاص من تنازع الثقافات الأجنبية وتعارضها في اطار الجامعات ومؤسسات التعليم العالي العربية ·

لقد أتيح لنا أن نزور كثيراً من البلاد الحديثة الرأسمالية والاشتراكية · ونظراً لاتساع رقعة الوطن العربي ومكانته الاستراتيجية والاقتصادية والجغرافية والديمغرافية نشأت لدويلاته علاقات متعددة بتلك البلاد · من نتائج هذه العلاقات البعثات والمنح العلمية الكثيرة ، رسمية وغير رسمية ، جماعية وفردية ، تحمل أبناء الوطن العربي وناشئته لتلقي العلوم في تلك المجتمعات الحديثة · وجدنا الشبان العرب في تلك المجتمعات يقبلون على تلقي العلوم ولهم دوي وهينمة كدوي جماعات النحل وأثوالها المترامية على رحيق الأزهار تمتص منه ما يشبع رغباتها وينقع طموحها · قد يقع انحراف أو تهافت أو خطأ في الارسال وفي التمتع بالمنح وهذا شيء طبيعي يمكن تقليله وحصره ولكن تلك الكثرة ومطامح الناشئة في تلقي العلوم تفتح أبواب الأمل ونوافذه على مصاريعها لمن كان له قلب ·

ولما كانت البلدان الأجنبية متفاوتة اللغات متعددة الرؤى كان المتخرجون العرب فيها متسمين بذلك التعدد والاختلاف والتفاوت · ولكن يجمعهم تحصيل العلم ومقدار الاتقان الذي حصلوا عليه ومبلغ الثقافة التي تحلّوا بها · وهؤلاء حين يرجعون الى بلادهم التي ترحب بهم والتي هي المناخ الطبيعي لتكامل مواهبهم وتمام نضجهم وشموخ أنفسهم ومرتكز فخارهم يغدون كالمختبر الحقيقي لامتزاج الثقافات في بوتقة عربية موحدة سواء كان ذلك في الجامعات والمعاهد التثقيفية وفي مباءات البحث والتنقيب · وذلك كما تصهر الفلزات والمعادن الثمينة نفياً للخبث وابعاداً للزيف والشوائب عنها · وفي ذلك أقوم السبل للوصول الى ثقافة عربية علمية حديثة تمهد للابتكار وللتقدم في ركب المدنية الراهن ·

□ دور تعريب التعليم العالي في توليد نظرة حضارية عربية واحدة أصيلة وحديثة ·

من تعدد الثقافات الأجنبية التي تحملها الأجيال العربية المثقفة تثقيفاً عالياً صحيحاً وانصهارها في بوتقة تعريب التعليم الجامعي تتولد سبيكة أو أشابة من الجواهر الفكرية الراقية تنشأ عنها بالاضافة الى الثقافة العربية التراثية نظرة حضارية عربية أصيلة وحديثة · ذلك أن الاقتباس من الثقافات الأخرى مع الحفاظ على الأصالة القومية كالاقتباس من شعل النيران يزيد التوقد ويبث الحركة والتوثب الفكريين نحو الأعلى في مجاراة الأمم الحديثة الأخرى · ولما كانت البلاد العربية غنية بممكناتها المتنوعة الغزيرة غدت تتسع اتساعاً وافياً لمختلف الثقافات الأجنبية وهي قادرة على تمثلها مع الزمن · يبدو الزمن هنا ذا قيمة كبرى في التطور · وكما أن الأغراس في الحدائق تحتاج الى برهة للتلاؤم هي والشروط الخارجية من تربة ورطوبة وحرارة وتغذية ورعاية وتعهد دائم لكي تنمو وتقوى وتتفرع وتزهر وتؤتي بالثمار الزكية تحتاج الأجيال الى فترات زمنية ذات ايقاع مناسب لكي تتفاعل ثقافاتها وتتهيأ للنهوض والتفتح وانشاء

حضارة جديدة ذات كيان أصيل • هكذا تم نهوض الأمم وظهورها بالتدرج على صعيد الحضارة العالمية • ولكنه تم أيضا بالدعم الفعال من قبل المسؤولين والتعهد الدائم لنسغ الحضارة المتولد وتشجيع الأكفياء في كل ميدان ، بل بمشاركة المسؤولين أنفسهم في تلك العلوم والمعارف لكي يضربوا الأمثلة الصالحة ويكونوا القدوة المثلى في الحث على العلم وتكريم أربابه ورجالاته واعلاء شأن الابداع والابتكار : لقد كان الأمير خالد بن يزيد من كبار المهتمين بالعلوم ، الحراص على الالمام بدقائقها • وكان الخليفة المأمون له مجالس علمية يخوض في كل فن يجري بحثه فيها • وكان يقدم العلماء ويسبغ عليهم أفضل التقدير والتكريم • وكذلك نجد مثل هذا في عهود الخلفاء الأندلسيين ولدى الملوك الفاطميين والأيوبيين ، اذ لا تقدم يحصل دون اعلاء شأن العلم وتكريم العلماء • على أن التاريخ والتراث والأعراف العربية من حقائقها دعم ذلك الاتجاه وتجسيده • فلا غرو أن يولي المسؤولون في أجواز الوطن العربي دور العلم وبيوته رعايتهم الكريمة وتعهدهم الثري المثمر •

☐ دور تعريب التعليم العالي في رفع الدراسات العليا وفي اعداد الهيئة التدريسية الجامعية اعداداً ملائماً لحاجات الوطن العربي وفي الحد من عدد البعثات العلمية الى الخارج ومن هجرة الكفايات العلمية بالتالي •

اذا تولدت تلك الأشابة أو السبيكة المشار اليها آنفا من صهر الثقافات المتعددة في الوطن العربي تكوّن لدى الأجيال العربية معارف توازي معارف الأمم الحديثة في العلوم والفنون وأصبح لهذه المعارف ينابيع ثرة عذبة في جامعات البلاد ومعاهدها تفجرها الأجيال العربية أنفسها ويردها الطلاب يمتاحون من معينها الفرات بل يكونون هم أنفسهم تلك الينابيع بما أوتوا من تثقيف صحيح وتعليم منهجي رفيع وحصانة ذاتية في التفكير وزكانة ملهمة في التأمل والبحث والتنقيب ،لا كما هو حاصل الآن من اعادة ببغاوية لمعلومات الغرب أو الشرق واجترار آلي لمعارفهما وعدم النفوذ من خلالها الى سر الابداع والاختراع • لا شك أن تعريب التعليم العالي يستلزم حسن التأليف في العربية • ذلك أن التعريب لا يعني بحال من الأحوال التعليم بلغة عامية محلية لا أصول لها ولا قواعد بل هي تختلف من قطر الى آخر وتتفاوت من صقع الى غيره بحيث لاتستطيع الناشئة متى جد الجد أن يفهم بعضها بعضاً • وانما المراد بالتعريب التعليم بلغة عربية سهلة سائغة دقيقة صحيحة جلية • لقد حدثني زميل في احدى الكليات وهو أستاذ لاحدى مواد الكيمياء أن له بنتاً ناشئة تدرس شهادة الكيمياء في كلية أخرى أراد ذات يوم أن ينظر في الأمالي التي تتلقاها في كليتها فلم يفهم منها شيئاً لأنها أمليت بلغة عامية وكتبت عشوا بتلك اللغة • نحن نجرؤ فنقول : ان التعليم باللغة العامية أسوأ منه بلغة أجنبية ، لأن اللغة الأجنبية ذات قواعد وأصول ومجال واسع في التأليف والمتابعة • وليس كذلك اللغة العامية المحلية •

ان أكبر أخطار الاستعمار التشكيك في صلوح اللغة العربية لاستيعاب التعبير والمصطلحات الحديثة والخفض من قيمة هذه اللغة • المهم أول الأمر وعلى رأس

الطريق هو اتقان اللغة العربية اتقانا كافيا فلا يسمح لمن يتولى التدريس ألا يكون لديه مثل هذا الاتقان. وليس ذلك بعسير. ان اتقان اللغة القومية شاهد على كفاية الأستاذ كما أن عدم اتقانها يحملنا على الشك في قيمة ما حصَّل من علوم أجنبية . اللغة في مجال التعريب قبل كل شيء آخر . هي مفتاح العلوم الأخرى . واذا نمت اللغة العربية في المستقبل نمواً صحيحاً غدت تلقَّن للأجيال تلقيناً كما تلقَّن اللغات الحديثة الأجنبية . فاللغة تتوارث وتعلَّم بالتلقين والسماع والممارسة أكثر منها بالتعمق في أصولها وقواعدها . هذا التعمق مقصور على نخبة من الناس . ولكن الناشئة والطلاب وسائر الناس يتلقونها صحيحة سليمة من أفواه الأساتذة والمعلمين والعلماء والأبناء . وعندئذ يفكرون ويتحدثون ويتناقشون ويكتبون ويؤلفون بلغتهم الحية لا تعمية فيها ولا ابهام ولا غموض الا اذا أريد ذلك ، وان كان لا غنية لهم عن الالمام ببعض القواعد . وهم بطبيعة الأمر ما دام العلم مبذولا وسائغاً شرابه في جامعاتهم لا يحتاجون الى انتجاع بلاد أخرى لطلب العلم الا في مجال التبادل الثقافي الحقيقي الذي يقف العلماء من شتى الأقطار على صعيده مواقف متساوية ومتتامة.

هذا ولا شيء أشق على المرء ، اذا غدا الجو الذي يعيش فيه حميداً وصالحاً لتكامل مواهبه واستمرار بحوثه وظهور كفاياته ، من الغربة عن وطنه واقتلاع جذوره منه . وهكذا يضعف تيار هجرة الكفايات الى بلاد أخرى . وانما تقع الهجرة النازحة اذا نافت الشروط المحيطة بالمرء تفتُّح مواهبه وحرية تفكيره وشعر فيها بشل نشاطه وعدم القدرة على تحقيق مطامحه وعلى حماية نفسه وأسرته. الحرية والتعاون والمحبة وحماية الأنفس وتعهد المواهب الفكرية وتبوؤ الشخص المناسب المكان المناسب شروط أولى لغيض هجرة الكفايات الفكرية . ان أهم خصائص الانسان الفكر وأعلى ملذاته العليا ممارسة هذه الخصائص فاذا حيل بينه وبين هذه الممارسة أو كانت هذه الممارسة في خطر عليه يمم وجهه شطر بلد آخر يحفظ له كرامته ويوفر له الحماية . وهذا أيضاً من طبيعة التراث . ألم يخاطب الشاعر القديم نفسه :

وان نبت بك أرض فكل أرض وطن

أو لم يهتف الشنفرى الجاهلي بذلك في مطلع قصيدته المشهورة :

اقيموا بني أمي صدور مطيكم فاني الى قوم سواكم لأميل

□ مخاطر الغزو الثقافي الأجنبي الذي يمكن ان يتسلل خلال التعريب :

بين الثقافات عامة تزاحم وتنافس ناشئان عن العنجهية القومية وعن عدم التوازن الثقافي الفكري لأنه قد يكون الباحث مختصاً في مجال يحسن العمل فيه دون أن يكون لديه حصيلة كافية في الفلسفة الانسانية والأخلاق ، فيكون ذلك مدعاة له الى طمس بعض الحقائق والى التحيز لنحلته ولبني قومه دون مسوّغ . والكمال في الدنيا نادر والنفوس الانسانية متفاوتة المنازع والاتجاهات . وهكذا نجد في الثقافات الأجنبية ثغرات فاغرة الأفواه على المثقف المطلع أن يتحامى الانزلاق اليها والتردي فيها . ان التراث الغربي مثلا على

الرغم من كونه في السابق عيالا على الثقافة العربية نجده في العصر الحاضر غالباً مقطوع الصلة بتاريخ تلك الثقافة مربوطاً رأساً بالثقافة اليونانية يدعوها أحياناً بالمعجزة مع أنها مقتبسة من حضارات الرافدين ووادي النيل · المعجزة الكبرى هي الحضارة العربية الاسلامية في تقدم العلوم الانسانية والفكرية والتنويه بحقوق الانسان أياً كان لونه وأصله وبالمساواة وباعلاء شأن العلم والمعرفة · نحن لا ننكر مزايا علماء الغرب ولا مفكريهم ولكن اقرارنا بها لا يمنع من تعرف قيم العلماء العرب واتساع آفاقهم وعلو شأنهم وسمو أهدافهم وشموخ قيمهم وتحقيقاتهم العظيمة الواسعة في كل ميدان من ميادين المعرفة والعلم ، كالطب والرياضيات والفلك والفلسفة والأدب وغيره · يكفي أن نذكر هنا ما نوه به المستشرق السوفياتي كراتشكوفسكي ، وأمثاله قليل ، في مدخل كتابه « تاريخ الأدب الجغرافي العربي : « ان المكانة المرموقة التي تشغلها الحضارة العربية في تاريخ البشرية لأمر مسلم به من الجميع في عصرنا · هذا وقد وضح بجلاء في الخمسين عاماً الأخيرة فضل العرب في تطوير جميع تلك العلوم التي اشتقت لأنفسها طرقاً ومسالك جديدة في العصور الوسطى وما زالت حية الى أيامنا هذه أعني علوم الفيزياء والرياضيات والكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا · أما فيما يتعلق بالأدب الفني العالمي فان العرب قد أسهموا فيه بنصيب وافر يمثل جزءاً أساسياً من التراث العام للبشرية ، كما امتد تأثيرهم كذلك الى عدد كبير من المصنفات والفنون الأدبية التي نشأت في بيئات غير عربية » ·

☐ التوازن بين الأصالة والتفتح على الخبرة العالمية :

مما سبق يظهر أن المهم في تعريب التعليم الجامعي نقل العلوم الأجنبية الحديثة الى اللغة العربية وتعليمها والتأليف فيها بلغة عربية مبينة سليمة حتى يتهيأ البحث والتفكير والكتابة في المستقبل القريب بهذه اللغة التي كانت مطية الفكر العالمي أحقاباً طوالا في الغابر · هذا هو المهم ·

ولكن الأهم ارساخ التفكير العلمي في أذهان الأجيال العربية المقبلة بحيث يغدو التفكير العلمي والتعبير العربي صنوين متحدين ملتحمين حافزين على الابداع والابتكار الى جانب الاطلاع الدائم على ما يستجد من بحوث علمية على الصعيد الانساني العالمي باللغات الأجنبية المتقدمة ·

لقد جرى لنا سابقاً حديث مع أستاذ ياباني للأدب المقارن في جامعة طوكيو ذكر لنا في خلاله أن له نظرية خاصة حول مشاركة اليابان في التقدم العلمي والتكنولوجي الراهن فهو يرجعها الى طبيعة اللغة اليابانية على الرغم من أن هذه اللغة من أصعب اللغات قاطبة · وصعوبتها يعانيها أبناؤها كما يعانيها الغرباء اذا أرادوا تعلمها · وذلك أن اللغة اليابانية حروفها مقطعية مقتبسة من اللغة الصينية مضافاً اليها بعض الحروف الخاصة التي تتعلق بقضايا الاعراب النحوي · ولما كانت الحروف الصينية رموزاً مختزلة تدل على الأشياء والمعاني استطاع الياباني اذا طالع كتاباً صينياً أن يفهم مقاصده ويصل

الى مضمونه وفحواه من خلال تلك الصور والرموز المقطعية المشتركة دون أن يعرف اللغة الصينية أو يتكلم بها • وهكذا قرأ اليابانيون الحضارة الأوربية واستطاعوا في رأيه أن يتجاوزوا أشكالها الى المعاني الماثلة وراءها والى التفكير الأساسي الذي تولدت عنه • لا نريد أن نناقش هذه النظرية التي ربما كان أساسها واهياً اذ يهمل صاحبها الصروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي حملت اليابان الى ذلك التقدم السريع• ولكن غرضنا هو الالماع بالتفتح الانساني العقلي على آفاق العلم وتقوية المواهب المطلة على ساحات الابداع والابتكار مع المحافظة على الذات القومية التي هي ركن الأصالة وعدم الضياع • فالأصالة الحقيقية تستدعي التفتح اذن على الخبرات العالمية كما أن التفتح يقوي الأصالة ويدعمها اذ هي بحاجة الى نسغ حي دائم يجري في عروق أفراد الشعب الموهوبين • والا غدت الأصالة يبساً عقيماً وهشيما تذروه الرياح وتقوقعاً يدخلها في عالم المستحاثات •

□ أهمية توضيح الهوية الثقافية الذاتية ومقومات توليدها وبيانها :

في رأينا أن الشعوب كالأفراد يتمم بعضها في التباس القيم الرفيعة العليا وتحقيقها من سياسة حكيمة وأخلاق كريمة وعلوم دقيقة تكشف حقائق الكون وتنسقها وتقترب اقتراباً جدلياً منها في الحين بعد الحين والعصر تلو العصر •

وكما تصيب الأمراض والعوائق الأفراد وكما أنهم رهائن الصروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية كذلك شأن الشعوب• ومن أكبر العوائق وأدهى الأمراض العوادي الطبيعية والاجتماعية كالغارات والحروب والاستغلال والاستعمار واضطراب السياسة وفساد الأخلاق وما الى ذلك من كوارث ومآس كان يمكن تجنبها وتوحيد الجهود للتغلب عليها.

ان الانسان أخو الانسان أياً كان يشده ويدعمه ويكون وسيلة من وسائل اسعاده مادام الانسان اجتماعياً بالطبع أو مدنياً كما يقول علماء العرب قديماً ، وكذلك الشعوب • فهي قادرة على التعاون بالتغلب على الآفات المنتشرة في الوقت الحاضر كاجتياح القوي للضعيف وسرقة الأراضي من تحت أرجل قطانها والاستغلال وسوء التغذية والتأخر وتلوث البيئات وبعض الأمراض المستعصية•

وكما أن المرء لنجاحه ينبغي أن يتعرف مواهبه وملكاته وما يستطيع أن يحسن (اعرف نفسك بنفسك على حد قول سقراط ، من عرف نفسه فقد عرف ربه على حد قول يحيى ابن معاذ الرازي) • كذلك نجاح الأمة في ادراك مزاياها الجغرافية والاقتصادية والبشرية والديمغرافية والفكرية والروحية والسعي لتحقيقها والافادة منها •

وعندنا أن البلاد العربية كثيرة المزايا جمة النعم ، ولكنها لا تستطيع أن تتعرف هوياتها الثقافية الذاتية ومقومات تحقيقها الا في اطار تعاونها القومي • وهذا التعاون مرحلة مهمة في شأن التعريب والتعليم ثم في اطار التعاون العالمي الذي هي مدعوة كلها مجتمعة للمشاركة فيه وفي الحضارة الراهنة مشاركة الند للند لا مشاركة البلد المنفرد بشكل الأجير المستغل للمجموعة العالمية •

ان كل شيء في العصر الحديث عصر الصواريخ وكشف الفضاء والتقدم العلمي والتكنولوجي الهائل يدعو الى الحوار والتفاهم والتعاون الحقيقي بين الدول والشعوب جميعها • فكيف لا يتم ذلك وقبل كل شيء بين الشعوب والدول الأشقاء ذوات التاريخ المشترك والحاضر المتشابه بمشكلاته والمستقبل المطل بملامحه وحسناته وثمراته •

ان كلامنا على المستقبل الجميل ربما بدا ضرباً من التخيل ولكن أي حقيقة علمية لم يتقدمها التخيل والتشوف والتحفز نحو السعي والعمل ورأب الصدوع ولم الشتات ؟

الخلاصة أن اللغة العربية هي الوطن الروحي للعرب جميعاً • وان من أفضل الأعمال الاجتماعية والثقافية والسياسية رعايتها والنهوض بها بجميع الوسائل • ومن أهم هذه الوسائل تعريب التعليم الجامعي • وهو أدعى القضايا للدعم والتخطيط وبذل الجهود المتضافرة • ولكنه ان لم يحسن تعهده والسهر عليه قد يفضي باللغة الى التخلع واللكنة والركاكة والوهن •

انا لنأمل في ختام الحديث أن يكون التفرق سبباً للتجمع ، والتدابر مؤدياً الى التعاون والاستلاب حافزاً على تحقيق القيم الأصيلة ، وركاكة اللسان سبيلا الى تصحيح البيان ، والمصاعب الطارئة محكاً لاظهار القيم الانسانية •

وصفوة القول أن دراسة التراث العربي يطلعنا فيما يطلعنا على أن العرب قديما سرعان ما أتقنوا نقل المعارف الأجنبية ، وذلك بفضل لغتهم الدقيقة المطواع وتمكنهم منها (ملازمة حنين بن اسحاق للفراهيدي مثلا) مع اطلاعهم على اللغات الأجنبية ومع ممارستهم للمعارف المنقولة ومعاناتهم لها •

ويساورنا اليقين أن الأجيال العربية الحديثة والمقبلة ستنقل عاجلا أو آجلا المعارف العالمية الى لغتهم الأصيلة ويؤصلون تلك المعارف تاصيلا عربياً ويتجاوزونها الى المبتكر الطريف •

وهل ينبت الخطيء الا وشيجه وتغرس الا في منابتها النخل

□ ■ □

□ الحواشي :

١ ـ هو غير محمد بن موسى الخوارزمي صاحب « كتاب الجبر والمقابلة » مؤسس علم الجبر وهذا العالم هو الذي يحتفل العالم به هذا العام لمرور ما يقرب من اثني عشر قرنا على ميلاده •

٢ ـ ذكر النص غاستون بوتول في التوطئة لترجمة دوسلان مقدمة ابن خلدون الى الفرنسية •

٣ ـ عنوانه « تجربتي في تعريب المصطلحات العلمية » مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ج٤ مجلد ٥٣ (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)•

★ هذا وقد استعملنا في بحثنا لفظ دور استعمالا متكررا لشيوعه وايحائه وهو لفظ مولد بهذا المعنى الذي هو الشان والمكانة •

في ميدان التعليم العالي

جذور بعض الاتجاهات الجديدة في التراث العربي الاسلامي

د. عبدالله عبدالدائم

أولا ـ لماذا العود الى الأصول ؟

قد تبدو محاولة الربط بين القديم والحديث ، لدى البحث في مسائل تربوية راهنة ، محاولة لا تخلو من اصطناع وتعسف • وقد يتراءى فيها ، على أقل تقدير ، ضرب من الفخار الزائف أو من العزاء الواهم الذي يود أن يردم فقر الحاضر بغنى الماضي • وما الأمر كذلك في الواقع •

ذلك أن البحث عن تربية عربية أصيلة لا بد فيه من ربط حاضر التربية العربية بماضيها ، كما لا بد من دمج ماضي التربية العربية وحاضرها بمصادر التجربة العالمية ، قديماً وحديثاً • واذا كان من الصحيح أن الغربة المكانية في الثقافة والتربية وسواهما ، حين تعني مجرد النقل والاقتباس عن الآخرين دونما دمج بالبيئة الأصيلة الذاتية ، أمر مرفوض مرذول ، فان الغربة الزمانية في نظرنا لا تقل عن تلك الغربة المكانية خطراً ، ونعني بالغربة الزمانية أحد أمرين : أولهما محاولة الاقتداء الحرفي بتجربة ثقافية أو تربوية مضت وانقضت وكان لها في زمانها ما يبررها ويفسرها وثانيهما انكار الاتصال بالتجربة الثقافية التربوية الماضية انكاراً جازماً مطلقاً ، ورفض الربط بين الحاضر والماضي رفضاً مبدئياً بالتالي • وهذا الجانب الثاني من الغربة الزمانية هو الذي نود أن نتريث عنده :

١ ــ لا جرم أن التربية ظاهرة اجتماعية ، سواء أخذنا بوجهة نظر « دوركهايم » المتطرفة بهذا الشأن أو اكتفينا بتقريب الواقع وتحليل تاريخ تطور التربية في العالم ومعنى ذلك أن أهداف التربية وبنيتها وطرائقها وليدة البنية الاجتماعية التي تظهر فيها هذا اذا لم نقل مع بعض الكتّاب المحدثين(١) ان التربية في أي مجتمع تستهدف اعادة توليد النظام الاجتماعي الذي أوجدها ورعاها ٠ ومن هنا كان من السرف أن نفصل بين نمو التربية ونمو المجتمع عامة ٠ والتربية العربية الحديثة في انطلاقتها لا تستطيع اذن أن تهمل الصلة الوثيقة بينها وبين البنية الاجتماعية المتميزة الذاتية القائمة في البلدان العربية ٠ وهذه البنية الاجتماعية الخاصة هي في نهاية الأمر وليدة تطور المجتمع العربي الاسلامي عبر العصور ولا بد لنا أن نعي هذا التطور في أبعاده المختلفة ان أردنا أن نعي الحاضر وأن نعي خاصة بنيته الاجتماعية التربوية المتآخذة ٠ ولئن كانت عصور التخلف قد ولدت بعض الانقطاع بين الحضارة العربية الماضية والحضارة العربية الحديثة ، فمن اللازم وصل ما انقطع وادراك التطور الحضاري العربي على نحو موصول تلتئم عناصره المختلفة وتلتقي ، رغم ما أصابها من بعض التشتت والضياع ٠

٢ ــ يضاف الى هذا كله أن التجربة التربوية العالمية نفسها أخذت تدرك أهمية استقراء التجربة التربوية الماضية ، وذلك من خلال الايغال في التجربة التربوية الحديثة نفسها ٠

فلقد كشف تحليل التجربة التربوية الحديثة عن أنها انزلقت خلال عصور طويلة ، ولا سيما بعد الثورة الصناعية الأولى ، نحو نموذج من التربية ما لبث حتى كشف عن ثغراته ٠ ومن هنا ارتفعت في السنوات الأخيرة أصوات عالية تنادي بأن نضع موضع التساؤل هذا النموذج الذي بدا أزلياً أبدياً ، نموذج الصف المدرسي ذي العدد المحدود من الطلاب الذين يعلمهم معلم ، والذين ينتمون الى مرحلة من العمر محدودة ، هي مرحلة الدراسة ٠ ومن خلال ذلك ظهرت الاتجاهات التي تنادي بتحطيم جدران الصف ، وبازالة الحدود والسدود بين ما يدعى بالتربية النظامية والتربية غير النظامية ، وبالعناية بتعليم الانسان من المهد الى اللحد والقضاء على فكرة ارتباط الدراسة بعمر معين أو مرحلة معينة ، وبالمجتمع المعلم المتعلم الذي تنبث التربية في مؤسساته جميعها ويضطلع بالتعليم فيه كل ما فيه ويتوفر على التعلم فيه كل فرد من أفراده الخ ٠٠٠

وفي هذا الاتجاه الجديد الذي سارت نحوه التربية الحديثة حين راجعت فهرست أعمالها ونقدت ذاتها وأصولها ، وجدت نفسها على موعد مع كثير من التجارب التربوية القديمة التي عرفتها الانسانية عبر مسيرتها الطويلة لدى معظم الشعوب ، والتي اتسمت أولا وقبل كل شيء ، بتلك السمة الأساسية التي تنشدها التجربة الحديثة ، نعني التربية المبثوثة عبر حياة المجتمع كلها وعبر مؤسساته جميعها ، والتي تتم بأشكال متنوعة ، وتنأى عن جهود المؤسسات التربوية ذات البنيان الصارم المحدود ٠

وقد أدركت هذه الاتجاهات التربوية الحديثة فيما أدركت أن ما آلت اليه التربية من تقنين وتصلب وتنميط ، ما هو الا وليد الثورة الصناعية الأولى التي قننت حياة

العمال ، وان الصف المدرسي أشبه ما يكون بالمصنع الذي يتوافد عليه العمال أفواجاً وصفوفاً ، في أوقات معينة ووفق نمط من العمل آلي مرسوم ·

ومن هنا ، ومن خلال ولادة الثورة الصناعية الثانية خاصة ، ثورة الأوتوماتية والسبريانية والتحرك الذاتي للآلة التي أخذت تحل محل الانسان يوماً بعد يوم ، مضت التربية الحديثة تتساءل عن قيمة هذا النموذج التربوي الذي ساد بعد الثورة الصناعية الأولى خاصة وأخذت تعود أدراجها الى كثير من التجارب التربوية الماضية ، يوم كان المجتمع كله مفتوحاً للعلم والتعلم ،ويوم كان التعلم لا يعرف عمراً ولا يؤثر مؤسسة اجتماعية على سواها ولا يقبل هذا الفصل بين عالم المجتمع وعالم المدرسة ·

وكما أخذنا نشهد في الفن الحديث والموسيقا الحديثة وأزياء اللباس الحديث آثار العود الى النماذج القديمة بل البدائية وبعض أنماط الحياة السائدة لدى كثير من الشعوب الافريقية والآسيوية بدأنا نرى في أحدث التجارب التربوية الحديثة دماء من التجارب التربوية القديمة واحياء لها أحياناً في صيغة جديدة طريفة · ويصدق هذا خاصة على الاتجاه القائل بالتربية المستمرة ، التربية من المهد الى اللحد ، وعلى الاتجاه الذي ينادي بتحطيم جدار الصف كما ذكرنا وما يتبعه من اللجوء الى تقنيات تربوية حديثة من شأنها أن تعلم جماهير كبيرة من الدارسين بأقل عدد من المعلمين والصفوف وعلى الاتجاه الذي يجعل من مؤسسات المجتمع كلها أمكنة للتعلم والاعداد ويهدف في النهاية الى خلق المجتمع المعلم المتعلم كما سبق أن ذكرنا ، وعلى الاتجاه الذي يربط بين المدرسة وعالم العمل والانتاج ويزيل الحواجز بينها ، وعلى الاتجاه الذي يقول بالتربية المعادة المتناوبة وعلى الاتجاه الذي ينادي بالمدرسة بلا صفوف حيث يستطيع الطالب أن ينتقل من مستوى دراسي الى آخر دونما قيود العمر وقيود السنوات الدراسية وعلى سائر الاتجاهات التي هي في حقيقة الأمر عود جديد ووفق أسلوب حديث الى نمط التعليم المبثوث المرن الذي كان شائعاً في كثير من المجتمعات القديمة ·

٣ ـ وفي هذا النطاق ، نطاق التعلم المبثوث الذائع الذي يستمر من المهد الى اللحد، وتضطلع به مؤسسات المجتمع جميعها ، تحتل التربية العربية الاسلامية القديمة مكانة رفيعة متميزة ، لعلها لم تبلغ هذا الشأن لدى أي مجتمع من المجتمعات ·

ويرجع ذلك الى الطبيعة الخاصة للحضارة العربية ومقومات تطورها عبر التاريخ، كما يرجع بوجه خاص الى السمات المتميزة للتراث العربي الاسلامي ، بما فيه من قيم دينية وتقاليد ثقافية عريقة وزاد أدبي وفكري وعلمي غني ومنازع انسانية راسخة · وهنا نجد مرة أخرى أهمية الربط بين التجربة التربوية العربية الحديثة والتجربة التربوية القديمة ، ما دامت هذه الأخيرة جزءاً عضوياً من تراث عربي اسلامي ومن قيم عربية اسلامية ومن بنية اجتماعية لها أصالتها ·

زد على ذلك أن هذه التجربة التربويةالعربية القديمة ظلت حية قائمة حتى عهد قريب ، بل هي ما تزال في بعض جوانبها حيةحتى اليوم • ولا نشير بهذا الى الكتاتيبوالى مدارس العلم الملحقة بالجوامع أو الزواياوالىحلقات المساجد وسواها فحسب ، بل نشير الى ما هو أبعد من هذا نعني جملة الأهدافوالمبادىء والطرائق التربوية التي ظلت حية حتى بعد ظهور المدارس في شكلها الحديثوالتي تغلغلت الى حد كبير الى صلب هذه المدارس • وقد يكون بعضها حسنا وقد يكونبعضها مستقيماً غير ان الهام أن ندركها ونقومها ونضعها في اطارها السليم • وان ننس لا ننس أن كثيراً من كبار الأساتذة الذين تلقى معظم أبناء جيلنا العلم علىأيديهمفي المدارس الثانوية والجامعات ، هم من خريجي هذه التربية العربية الاسلامية « غيرالنظامية » ان أردنا أن نستعير التعبيرالسائد اليوم ، وان حظهم من المعرفة في ميادينكاللغةالعربية والتاريخ والفلسفة وكثير من العلوم الانسانية كان أعمق وأوفر مما نجد اليوملدى خريجي المدارس النظامية والجامعات العربية والأجنبية • بل ان طرائقهم فيالتعليمكثيراً ما كانت مبتكرة فعالة ولدتها لديهم احاطتهم بعلمهم وتفقههم فيه كما ولدتهاتجربة عريقة مديدة في التعليم انتقلت جيلا بعد جيل وكابراً بعد كابر •

ولندع هذه المقدمة ــ وهي لازبة فينظرنا ــ ولنخض الى صلب الموضوع ، لنرى في أصول التربية العربية الاسلامية ما تنعقدالصلة وثيقة بينه وبين التربية الحديثة ،ولا سيما في المجال الذي يعنينا ، مجال التعليمالعالي عامة ومجال الالتحاق بالتعليم العالي خاصة •

ثانياً ــ التربية من المهد الى اللحد :

ان ما ذكرناه عن سبق التربية العربيةالاسلامية القديمة الى الأخذ باتجاهات أخذت تؤكدها التجربة الحديثة اليوم ، في اطارجديد طبعاً نتيجة للطبيعة الخاصة للحضارة العربية الاسلامية وللقيم العربية الاسلاميةالمستمدة من تراث العرب الديني والأدبي والفكري يجد أصدق برهان عليه في منازعثلاثة سادتهذه التربية: أولها القول بالتربية من المهد الى اللحد ، وثانيها شيوع المجتمعالمتعلم المعلم ، وثالثها الأخذ بفكرة التوجيه التربوي • وسوف نقف عند كل منزع من هذهالمنازع لنفصل القول فيه :

أما التربية من المهد الى اللحد ، وهيانصح القول ترجمة مسبقة لما يعرف اليوم
بالتربية المستمرة
أو التربية طوال الحياة
أو التربية الدائمة

فارتباطها بالتراث العربي الاسلاميوطبيعته الخاصة أمر لا يحتاج الى دليل • أوليس هذا التعبير نفسهجزءاً منالحديثالشريف « اطلبوا العلم من المهد الى اللحد » ؟ أو لم تكن العناية بانقاذه ورعايته نابعة اذنمن صلب رعاية هذا التراث ؟ •

والحق لا نجد في أي تراث قديم مثل هذا الوضوح والقطع في القول بعدم ارتباط التعلم بمرحلة معينة من العمر ومثل هذا التأكيد الذي كاد يبلغ مستوى الأمر الديني على ضرورة طلب العلم طول الحياة ·

والأمثلة على ذلك أكثر من أن تحصى ،حسبنا أن نشير الى بعضها : مما يرويه ابن قتيبة في عيون الأخبار : « لا يزال المرء عالماً ما طلب العلم فان ظن انه علم فقد جهل » · وعندما سئل أبو عمرو بن العلاء : حتى متى يحسن بالمرء أن يتعلم ؟ أجاب : **ما دامت الحياة يحسن أن يتعلم** » · وسئل أحد الحكماء :« ما حد التعلم ؟ فقال « **الحياة** » · ومما يقول الزرنوجي في كتابه الشهير « تعليم المتعلم »(٢) :

« انه ليس لصحيح البدن والعقل عذر في طلب العلم **مهما كان عمره** » · وفي واقع التربية العربية الاسلامية كما ساد ــ خلال عصور طويلة نجد ترجمة عملية لهذا المبدأ · اذ يقصد المرء مجالس العلماء مهما تكن سنه، ويحرص على أن يكون له طوال عمره شيخه الذي يتعلم على يديه ويهتدي بهديه (من لم يكن له شيخ فشيخه الشيطان) ، بل يأبى أن تحول مشاغل عمله في مهنته بينه وبين أن يواصل التعليم · ويرجع ذلك الى تقديس التراث العربي الاسلامي للعلم والعلماء وانزالهم منزلة فريدة فذة · والآيات الكريمة والأحاديث الشريفة في هذا الباب أكثر من أن تحصى : « قلت هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ــ « تعلموا العلم وعلموه الناس ، وتعلموا الوقار والسكينة وتواضعوا لمن تعلمتم منه العلم وتواضعوا لمن علمتموه العلم ، ولا تكونوا جبابرة العلماء » ــ « ان مداد العلماء لخير من دماء الشهداء » ــ « لموت قبيلة أيسر من موت عالم » ·· الخ أما أقوال الخلفاء الراشدين والصحابة وما ورد في الحكم والأقوال المأثورة في هذا الباب فيند عن الحصر · وحسبنا أن نذكر قول علي بن أبي طالب : « قيمة كل امرىء علمه » وقول أبي بكر الصديق « كل يوم لا أزداد فيه علماً فلا بورك لي في طلوع شمس ذلك اليوم » وقول بعض العلماء : « ليت شعري أي شيء أدرك من فاته العلم وأي شيء فاته من أدرك العلم » ·

ولا شك أن الترجمة العملية لهذا المبدأ العربي ، مبدأ التربية من المهد الى اللحد ، لا بد أن تتخذ اليوم أشكالا مباينة لما كانت عليه في ظروف ماضية غير أن الفكرة والرمز الحي يظلان هناك يومئان خاصة الى ارتباط هذا المفهوم الحديث بأصول الثقافة العربية والقيم العربية ، ويشيران الى اللحمة العضوية بين هذا الاتجاه وبين طبيعة المجتمع العربي ويؤكدان بالتالي أن تبني هذا المبدأ بعد ترجمته الى لغة العصر جزء من بناء التربية الأصيلة التي ننشدها وعماد من أعمدة الفلسفة التربوية التي نريد بناءها أصيلة وحديثة معاً ·

وطبيعي ألا تتخذ ترجمة هذا المبدأ الى لغة الواقع في بلادنا العربية عين الصورة التي يمكن أن تتخذها في بلدان العالم الأخرى ·ومثل هذه الترجمة الخاصة الذاتية لمبدأ حديث وأصيل معاً من خلال فهم التراث العربي والواقع العربي الراهن والواقع العالمي ينبغي أن يكون واحدة من المهمات الكبرى التي تضطلع بها أي محاولة لوضع فلسفة تربوية

عربية أصيلة • ولعل في هذا مثالا واضحاًعلىما ينبغي أن نعنيه بالفلسفة التربوية العربية المتميزة •

والتعليم العالي بوجه خاص معني بهذاالأمر • ولا بد من فتح أبوابه على أشكال متعددة للراغبين مهما تكن أعمارهم ومهمايكن حظهم من التعليم • وقد خطت التجربة العالمية خطوات عديدة في هذا المجال ، ومن الأمثلة على ذلك الجامعة المفتوحة والتعليم بالمراسلة أو سواها والانتساب الى التعليم العالي بعض الوقت وقبول العمال وسواهم المنتسبين دون شرط الشهادة ، والتعلم المتناوب والتعليم في مواقع الانتاج وفي مؤسسات الانتاج نفسها الخ •

ثالثا ـ المجتمع المعلم المتعلم :

الأفق الذي ترنو اليه التربية العالمية الحديثة هو بلوغ ما يعرف باسم المجتمع المتعلم المعلم المجتمع الذي يكون فيه كل فرد متعلماً ومعلماً في آن واحد وتكون فيه أي مؤسسة اجتماعية داراً للعلم وينبث العلم والتعلم والتعليم في أوصاله وتنفتح فيه أبواب المدرسة على المجتمع كله فلا تعتزل ركناً منه ولاتنزوي في جانب من حياته ولا ينال خيرها عمراً دون عمر أو الصفوة دون سواهم بل تغدو المدينة كلها فيه « أحسن معلم » على حد تعبير فلوطارخس منذ القديم •

ويعني هذا فيما يعني أن عملية التعليم تشارك فيها مؤسسات المجتمع المختلفة من هيئات وجمعيات ونقابات ومراكز انتاج وأجهزة اعلام وسواها كما يعني أن يشارك في عملية التعليم أكبر عدد من العاملين في المجتمع دون ما نظر الى تخصصهم في ميدان التعليم ويعني أيضاً أن يكون المتعلم نفسه مسؤولا عن تعليم نفسه وعن ارتياد المعرفة من مظانها ومصادرها المختلفة وأن يواصل تعليم ذاته وتفجير طاقاته المبدعة الكافية •

ولئن كان بلوغ هذا المجتمع المتعلم المعلم ما يزال صعب المنال فلقد خطت التربية الحديثة مع ذلك خطوات كثيرة على دربه لا سيما عن طريق ازالة الحدود والسدود تدريجياً بين التعليم النظامي والتعليم غير النظامي وعن طريق الجسور التي أخذت تبنيها بين المدرسة وعالم العمل وعن طريق العناية المتزايدة بالتدريب الموصول لأفراد الطاقة العاملة ، تجديداً لهذا التدريب وربطاً له بحاجات الانتاج المتجددة ووسائل الانتاج المتغيرة وبحاجات المجتمع المتطورة كلها • وتتجلى هذه الخطوات في ميدان التعليم العالي في أمور عديدة : منها الا تكون أبواب التعليم العالي مفتوحة للطلاب النظاميين فحسب بل لكل من يود أن ينشد حظاً أعلى من التعليم ، كقدامى الخريجين والاداريين والفنيين والعمال الراغبين في رفع مستواهم واستكمال اعدادهم أو تجديده • ومنها تنويع بنية التعليم العالي ومناهجه المدرسية والهيئات التابعة له بحيث تستطيع أن تستوعب أنماطاً متباينة من الراغبين في العلم (انشاء مؤسسات جامعية صغيرة لتحقيق أهداف معينة أو لتلبية احتياجات محلية ،

الجامعات المفتوحة ، مؤسسات الاعداد شبه المهني ، مؤسسات التعليم العالي المتوسط ، التعليم العالي بعض الوقت .. الخ .

واذا كانت التربية الحديثة يرهقها أن تبلغ هذا المطمح وتلقى عنتاً في السير نحوه فمن الطبيعي ألا نحمل التربية العربية الاسلامية الماضية أكثر مما تحتمل فنزعم انها أحاطت به علماً واتخذت طريقها اليه سرباً . غير أن اللانهايتين تلتقيان أحياناً ، وحديث الحديث قد يوصل الى ما يشبه قديم القديم . والمجتمعات الحديثة التي اتصفت منذ بزوغ الثورة الصناعية بالاتجاه المتزايد نحو تقسيم العمل وتجزيء نشاطات المجتمع وسارت نحو التخصيص في كل شيء بعد التعميم ، تعود اليوم لتبحث في كثير من الحنين عن أساليب الربط بين أجزاء العمل وفئات النشاط ، وعن التصميم بعد التخصيص ، وعن الجهد الكلي المتناسق المتناغم بعد الجهود المبعثرة الشتيتة . ويصدق هذا على ميدان التربية خاصة وهي بطبعها تتأبى أكثر من سواها من النشاطات على التقوقع والانعزال بوصفها نشاطاً يلامس جوانب حياة المجتمع كلها .

اما التراث العربي الاسلامي ، فقد عرف في الواقع اطواراً مختلفة اهمها طوران: الطور السابق على نشوء المدارس النظامية والطور اللاحق لذلك . غير اننا نستدرك فنقول ان الطور الذي أعقب ظهور المدارس النظامية لم يلغ الطور الأول ، بل ابقاه واضاف عليه فالتعليم المنبث عن طريق مؤسسات المجتمع المتعددة ظل قائماً ومستمراً بعد ولادة المدارس النظامية بل اتسع ونما .

والسؤال المبدئي الذي يطرح هنا : هل هذه العناية الواضحة من قبل التربية العربية الاسلامية بالتعليم المنبث ، المقصود لأفراد المجتمع كلهم والذي يشارك فيه أكبر عدد منهم هو مجرد تعبير عن مرحلة بدائية أولية سابقة على التطور أم انه شيء غير ذلك ؟ هل ما نجده في هذه التربية حظ مشترك بينها وبين سائر أنماط التربية في القديم قبل أن تتطور وتتقنن وتتعقد ، أم أنه تعبير عن طبيعة خاصة وروح متميزة ؟ .

والجواب كما يشير اليه التقري العلمي الموضوعي يشير الى تفرد التربية العربية الاسلامية بهذه الظاهرة الى حد كبير ، انطلاقاً من مبادئ التراث العربي الاسلامي . فهذه المبادئ التي فرضت العلم على كل انسان ذكراً كان أو أنثى . وجعلت طلب العلم جزءاً من الواجب الديني ، واكبرت شأن العلم والعلماء ، هي التي حركت وولدت هذا المجتمع التربوي الفريد الذي تشارك في التعليم فيه مؤسسات اجتماعية عديدة واسعة ، ويقبل فيه على التعليم كل فرد ، ويشعر العالم فيه بان من واجبه أن ينشر علمه والا يكتم علماً يجيده .

وهكذا كان التعليم ، قبل انتشار المدارس النظامية (وقبل افتتاح اول مدرسة من مجموع المدارس الكثيرة المنظمة التي أنشأها الوزير السلجوقي نظام الملك ، وذلك عام ٤٥٩ هـ) منبثاً في أماكن مختلفة من أشهرها الكتاتيب وقصور الخلفاء والعظماء وحوانيت

الوراقين ومنازل العلماء والصالونات الأدبية والمساجد بل والبادية نفسها . واستمر عمل هذه المؤسسات كما ذكرنا بعد نشأة المدارس النظامية وانضافت اليها مؤسسات أخرى جديدة كالمكتبات والربط والزوايا والبيمارستانات . ولن نتوقف عند كل مؤسسة من مؤسسات التعليم هذه ونحيل القارىء في ذلك الى كتابنا «التربية عبر التاريخ»(٣) والى كتاب الدكتور أحمد شلبي « تاريخ التربية الاسلامية »(٤) والى العديد من الكتب الخاصة بالتربية الاسلامية وحسبنا أن نذكر ، من قبيل المثال ومن أجل تأكيد الطابع الشمولي الجامع للتربية العربية الاسلامية ، بل من أجل بيان الارتباط فيها بين التعليم وبين عالم العمل والانتاج ، ان الوراقين (بائعي الكتب) لم يكونوا بائعين ينشدون الربح بل كانوا في معظم الأحيان أدباء ذوي ثقافة يسعون للذة العقلية من وراء هذه الحرفة . ولهذا عرفت قائمة أسماء الوراقين شخصيات لامعة ، كابن النديم صاحب « الفهرست » وعلي بن عيسى المعروف بابن كوجك وياقوت الحموي مؤلف معجم الأدباء ومعجم البلدان . الخ بل كان الوراقون في عهد الدولة العباسية هم الذين ينسخون الكتب الهامة ويعرضونها للراغبين فيها ، وهكذا كانت حوانيتهم مغدى ومراحاً للطلاب والعلماء يتذاكرون فيها ويناقشون حتى أن الجاحظ كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها للنظر حسبنا أن نذكر كذلك أن بعض منازل العلماء غدت ملتقى للطلاب والمدرسين ومن أهمها منزل الرئيس ابن سينا ، وكذلك منزل أبي سليمان السجستاني الذي توفي في العقد الأخير للمائة الرابعة الهجرية ، وكان أعور به وضح ولهذا لزم منزله فلا يأتيه الا مستفيد وطالب علم (٥) . ومنها أيضاً دار الامام الغزالي (٥٠٤ هـ) التي كان يتقبل فيها تلاميذه بعد أن اعتزل العمل بناظمية نيسابور وان ننس لا ننس أن التعليم بالمنزل جرى في عهد الاسلام المبكر وقبل نشأة المساجد وأن الرسول ﷺ اتخذ دار الأرقم بن أبي الأرقم مركزاً يلتقي فيه بأصحابه ومن تبعه ليعلمهم مبادىء الدين الجديد .

حسبنا أن نذكر كذلك الصالونات الأدبية التي ارتبط تاريخها بتاريخ القصور وبخاصة قصور الخلفاء (منذ أيام معاوية) والتي تنوعت بعد ذلك وشملت قصور الأمراء والعظماء، وتعددت أغراضها فأصبحت للآداب أو العلوم أو الفنون (ومنها الغناء والموسيقا) لا سيما في العصر العباسي ، وقد عمرت هذه الصالونات بالمناظرات والمناقشات والمساجلات حتى أصبحت بعد حين تقوم مقام الجامعات اليوم، على حد قول أحمد أمين في ظهر الاسلام . حسبنا أن نذكر أيضاً ، فيما يتصل بالمساجد، أول مسجد أنشىء في الاسلام مسجد قباء ، وأبرز المساجد والجوامع التي قامت فيها حلقات العلم من مثل جامع المنصور الذي جلس فيه الكسائي وأبو العتاهية وسواهما والجامع الأموي بدمشق الذي كان مركزاً هاماً من مراكز الثقافة في العالم العربي الاسلامي وكان للخطيب البغدادي حلقة كبيرة به عام ٤٥٦ هـ، وجامع عمرو الذي بناه عمرو بن العاص عام ٢١ هـ ثم جدد وقد جلس فيه « سليمان بن عمر التجيبي » منذ عهد مبكر (٣٨ هـ) وظل منذ ذلك الحين مركزاً ثقافياً ومحكمة للقضاء وقد سجل المقريزي في خططه بعض التفاصيل عن زوايا ثمان كانت تدرس فيها شتى العلوم بهذا الجامع) . وتبين لنا الأخبار أن الحلقات بالمساجد لم تكن مقصورة على الدروس الدينية ، وانما تعدتها الى سواها من معارف ذلك العصر وان الدراسات الأدبية واللغوية

كانت تجد طريقها الى المسجد فكان الكميت بن زيد وحماد الراوية مثلا يلتقيان في مسجد الكوفة يتذاكران أشعار العرب وأيامها وكان العروض أيضاً يدرس بالمسجد) كما دُرّس فيه الطب والميقات (ومما يقوله البغدادي ان درساً في الطب كان يلقى في الأزهر في منتصف النهار) ٠

حسبنا أن نذكر كذلك المكتبات عامة كانت أو خاصة ٠ ومن أشهرها بيت الحكمة الذي أسسه هارون الرشيد وبلغ ذروته أيام المأمون والذي يمكن أن يعد أول جامعة اسلامية كبرى ٠ ومنها مكتبة « ابن سوار » بالبصرة والمكتبة الحيدرية بالنجف (وماتزال موجودة حتى يومنا هذا) و « خزانة سابور » التي كان يتردد عليها أبو العلاء المعري دون انقطاع عندما كان في بغداد ٠٠٠ الخ ٠

اما المدارس النظامية (بالمعنى المعروف اليوم) فيعنينا منها بوجه خاص انها كانت بدورها مفتوحة الابواب على المجتمع باسره ، لا ينتسب طلابها الى عمر معين او طبقة خاصة وان سعيها قد انضاف الى سعي المؤسسات الأخرى المبثوثة الذائعة التي أشرنا اليها وان يمكن قد اخذت تذيع أشكالا من التعليم اكثر تقنينا وخضوعا لتوجيه الدولة ٠ وكلنا يعلم أن هذه المدارس النظامية قد انشاها الحكام في البداية من اجل تعضيد المذهب المعين الذي تدين به الدولة ٠ وكان أشهرها في البداية المدارس التي انشاها نظام الملك (والتي عرفت باسم « المدارس النظامية » وهي تسمية قد تقيم لبساً بينها وبين المعنى الذي تحمله هذه الكلمة اليوم) تعضيداً للمذهب السني بدراسة الفقه وفق المذاهب السنية الأربعة ٠

ثم سار على نهج نظام الملك سائر السلاجقة الذين جاؤوا بعده كما اقتفى أثرهم الشاهات والأتابك ومن بعد هؤلاء نورالدين الزنكي (٥٦٩ هـ) الذي بنى المدرسة النورية في سورية ومصر ٠ ومن أشهر المدارس كما نعلم المدرسة المستنصرية في بغداد ٠ وقد تكاثر عدد هذه المدارس من بعد فيحدثنا الرحالة ابن جبير عن مدارس بغداد مثلا في القرن الثاني عشر الميلادي فيقول ان عددها يبلغ الثلاثين مدرسة وجميعها تفوق أجمل القصور ، كما يحدثنا ابن بطوطة عن مدارس دمشق ويذكر أن لكل مذهب من المذاهب السنية الأربعة عدة مدارس ٠ وحسبنا دليلا على تكاثر أعداد المدارس فيما بعد ما ذكره « النعيمي » عن مدارس دمشق في كتابه الشهير « الدارس في تاريخ المدارس(٦) » ٠

ومن الجدير بالذكر أن المدارس والزوايا لم تكن تقتصر على تعليم العلوم النظرية ولا سيما العلوم الدينية والادبية بل كانت تعنى بالاعداد الفني او المهني ولا سيما لاولئك الذين يرغبون في تولي وظائف ادارية او في ممارسة مهن حرفية وتجارية ٠ وكان هذا الاعداد يتم عن طريق التلمذة ٠ ومنذ القرن الخامس عشر الميلادي ارتبط هذا الاعداد المهني والفني بما يشبه المنظمات والاتحادات المهنية ٠

وكان التعلم على يد معلم في مجال الحرف اليدوية أمراً لازباً ولا سيما في التخصصات العلمية الهامة كالاسطرلاب والرياضيات ٠ أما الطب فكان لا بد في تعلمه من شروط خاصة

ومن الحصول على اجازة رسمية بعد التدرب في البيمارستانات التي كان يلحق بها في الغالب مكان للتدريس . وكلنا نعلم أن الخليفة المستنصر العباسي جعل في مدرسته المستنصرية العظمى معهداً لتدريس الطب والصيدلة والى جانبه شاد البيمارستان ليطبق الطلاب علومهم النظرية على مرضى ذلك المستشفى وكذلك فعل الملك المنصور قلاوون الألفي الصالحي حين بنى البيمارستان الكبير المنصوري في القاهرة عام ٦٨٢ هـ وجعل فيه قبة ومدرسة وبيمارستان وجعل مكاناً تفرق فيه الأدوية والأشربة ومكاناً يجلس فيه رئيس الأطباء لالقاء الدروس في الطب الى جانب مدرسين آخرين في علوم مختلفة ، منها دروس الفقه على المذاهب الأربعة ، والى جانب خزانة الكتب . ويقال ان الخليفة المقتدر بالله العباسي هو أول من فرض على من يريد انتحال صنعة الطب أن يؤدي امتحاناً حتى ينال اجازة التطبيب (وجعل الممتحن سنان بن ثابت بن قرة) . ومما يقوله الدكتور أحمد عيسى(٧) : « وكان طالب الاجازة يتقدم الى رئيس الأطباء برسالة في الفن الذي يريد الحصول على الاجازة في معاناته وهذه الرسالة أشبه بما يسمى اليوم « أطروحة » وتكون هذه الرسالة له أو لأحد مشاهير الأطباء المتقدمين أو المعاصرين يكون قد أجاد دراستها فيمتحنه فيها ويسأله في كل ما يتعلق بما فيها من الفن ، فاذا أحسن الاجابة أجابه الممتحن بما يطلق له التصرف فيه من الصناعة . ومن محاسن الصدف انني عثرت في دشت قديم في خزانة كتب أستاذنا وصديقنا أحمد زكي باشا على صورتين لاجازتين في الطب من القرن السادس عشر منحت احداهما لفصاد والأخرى لجراح أنقلها لكي يعلم الباحث ما كان عليه الحال في تلك العصور »(٨) .

ولمن أراد أن يعرض المدى الذي وصل اليه انتشار التعليم في التراث العربي الاسلامي عن طريق المدارس أو سواها من مؤسسات المجتمع المختلفة في القرن الرابع الهجري خاصة ، نوصي بقراءة الكتاب الثاني من ظهر الاسلام لأحمد أمين(٩) وقد أفرده للحديث عن مراكز الحياة العقلية في العالم الاسلامي من عهد المتوكل الى آخر القرن الرابع الهجري . وفيه نجد بوجه خاص حديثاً عن انتشار العلم والتعليم على يد الأمراء والحكام كالحمدانيين في حلب وما تبع ذلك من ظهور المدرسة الحمدانية التي تخرج منها كبار العلماء في شتى ميادين المعرفة (أبو بكر الخوارزمي، الجرجاني، أبو أسحاق الصابي ، أبو فراس ، أبو العباس النامي ، أبو الفرج الببغاء ، الوأواء الدمشقي، أبو علي الفارسي ، ابن خالويه ، ابن جني، الفارابي ... الخ) وكالفاطميين الذين بسطوا سلطانهم على مصر والشام والذين عنوا عناية خاصة بالفلسفة اليونانية والذين أسسوا الأزهر وعنوا بالكتب عناية كبيرة (خزانة الكتب الشهيرة) وأسسوا أيضاً دار الحكمة (أسسها الحاكم بأمر الله عام ٢٩٥ هـ وهي طبعاً غير بيت الحكمة في بغداد ... الخ) وكالبويهيين الذين نبغ في عهدهم العديد من كبار الكتاب (كابن العميد والصاحب بن عباد وأبي اسحق الصابي وأبي حيان التوحيدي ... الخ) . هذا فضلا عن الحركة العلمية والتعليمية في بلاد المغرب ، وهي حركة ثمرة عامرة ، يستغرق الحديث عنها أسفاراً برأسها .

أليس في هذا كله ما يشير الى ان الحضارة العربية الاسلامية عرفت حقاً المجتمع المتعلم المعلم بالمعنى الواسع للكلمة ، وان هذا الاتجاه التربوي يعكس بنية أصيلة فيها نابعة من

مبادئها الدينية الخاصة ومنطلقاتها الأساسية؟ان الذي يتقرى تاريخ الحركة العلمية في هذه الحضارة تقري المدقق المحص ليعجب حقا حين يجد نفسه أمام مجتمع يسعى للعلم والمعرفة سعي خلية النحل ، ويتولى أمر التعليم فيه مختلف طبقات الناس من خلفاء وأمراء وعلماء وسواهم ومختلف أرباب المهن والصناعات ، وتصطنع فيه شتى المناهج وأساليب التدريس المرنة الملونة بالوان الحاجة وتنعقد الصلة فيه حية بين المعلم والمتعلم ، وكلاهما قد يكون معلماً ومتعلماً في آن واحد ، بل تقوم لحمة وثيقة بين العلم والعمل، بين النظر والممارسة. ولا غرابة فمن خلال هذا المجتمع المشدود الى العلم والبحث ازدهرت الحضارة العربية الاسلامية ، وازدهر العلم والتجريب وكان حصاد ذلك كله ما قدمت تلك الحضارة من عطاء للعالم وما أوقدت من شرارة العلم الغربي الحديث .

على اننا نعود لنستدرك فنقول دفعاً لأي لبس : ان ما نجده في التربية العربية الاسلامية من معالم المجتمع المتعلم المعلم هو هذا الاتجاه الواضح نحو هذا النمط من التربية انطلاقاً من مبادىء التراث العربي الاسلامي وصياغة لهذا الاتجاه في شكل مؤسسات ومناهج ووسائل تناسب مرحلة التطور التي كانت قائمة في ذلك العصر ومثل هذا الاتجاه ، شأن أي اتجاه في التراث لا بد أن يصاغ اليوم صياغة جديدة تناسب مستوى التطور العالمي الذي بلغته التربية . غير أن كثيراً من سمات الصيغة القديمة لا بد أن تبرز في الصيغة الجديدة المرجوة ، ومعها وقبلها الروح التي وجهت التربية العربية الاسلامية في هذا المجال ، روح المجتمع المتكامل المتضامن في عملية التعلم والتعليم ، تأسياً بالحديث الشريف : « لا خير فيمن كان من أمتي ليس بعالم ولا متعلم » .

رابعاً ـ التوجيه التربوي والمهني :

ان مبدأ التكامل والتضامن هذا ، الذي يكاد يكون من أبرز سمات التراث العربي الاسلامي في شتى جوانب الحياة ، سواء كانت اقتصادية أو اجتماعية أو تربوية مبدأ ولود عامر بامكانات العطاء . وقد ولدت من خلاله فعلا طائفة من الأنظار الهامة وأنماط الحياة الفنية في المجتمع العربي عبر مسيرته الطويلة . ومن أبرز ماولده هذا المبدأ، في ميدان التربية، القول بتوجيه كل فرد حسب استعداداته وقابلياته ، أو بتعبير آخر الأخذ بمبدأ التوجيه التربوي والمهني كما نقول اليوم .

ذلك أن نقطة انطلاق التربية العربية الاسلامية في هذا المجال مبدأ ديني معروف ، هو فرض الكفاية الذي اذا قام به أحد أفراد الجماعة سقط عن الباقين وان لم يقم به أحد أثم الجميع . وقد رتب الفقهاء ، على هذا المبدأ أو على هذه المقدمة كما يقول المناطقة نتيجة تربوية واجتماعية هامة ، وهي أن من فروض الكفاية أن يوجد في كل مجتمع من يسد حاجته من المأكل والمشرب والملبس والصناعات والعلوم المختلفة . وههنا قام التساؤل : على من يقع فرض الكفاية في مثل هذه الحال؟ وجاء الجواب الذي ولد نظرية كاملة في التوجيه التربوي المهني : يقع هذا الفرض على صاحب الاستعداد الأكبر . ونجم عن ذلك تقرير لحقيقة سيكولوجية وتربوية أخرى ، وهي أن الناس مختلفون في قابلياتهم واستعداداتهم

وان من الواجب في التعليم توجيه كل منهم نحو الدراسة أو المهنة التي يهيئها له استعداده. وهذا هو بالضبط المعنى المقصود بالتوجيه التربوي المهني اليوم ، وهو اتجاه محدث لم يعرف طريقه الى التربية الحديثة كما نعلم الا منذ أقل من نصف قرن . وكلنا يعلم كيف قامت الدراسات الحديثة تترى حوالي منتصف هذا القرن خاصة ، تبحث عن القابليات وتصنيفها ووسائل الكشف عنها وتشخيصها ،وتبحث خاصة في اقامة نظام من التوجيه التربوي ، لا سيما في المرحلة الأولى من الدراسة الثانوية من شأنه أن يكشف عن قابليات الأطفال بغية توجيههم نحو الدراسات التي تؤهلهم لها تلك القابليات . وأن نذكر بوجه خاص تجربة « الصفوف الجديدة » في التعليم الفرنسي التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية ، وما تم في مختلف بلدان العالم من تطوير لوسائل الكشف عن قابليات الطلاب ومن تنويع للتعليم يلائم تلك القابليات ومن توجيه للطلاب بأشكال وصور مختلفة نحو الدراسات التي تناسب ما نكشف من قابلياتهم.

ولنعد الى التربية العربية الاسلامية ، لقد ذكر الكثير من المربين أهمية هذا المبدأ وتريثوا عند ضرورة دراسة استعدادات المتعلمين وتوجيههم نحو الدراسات التي تلائم تلك الاستعدادات . غير أن أفصح من عبر عن هذه الفكرة تعبيراً كاملا الامام الشاطبي الأندلسي في كتابه « الموافقات »(١٠) .ففي معرض حديثه عن واجب الكفاية يبين ، كما سبق أن ذكرنا ، ان من واجبات الكفاية أن يكون في كل مجتمع من يسد حاجته في سائر العلوم والصناعات ويسائل الشاطبي عند ذلك على من يقع واجب الكفاية هذا ؟ ويجيب بأن واجب الكفاية في مجال ما يقع على من هو أهل وعلى من يملك فيه القدرة. فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب لاقامتها والقادر اذن مطلوب باقامة الفرض ويلزم عن ذلك في رأي الشاطبي ، ان نقوي لدى كل انسان ما جبل عليه بالفطرة وأن نوجهه على ما فطر عليه في أوليته . ذلك انه اذا كان من الصحيح ان كل واحد غرس فيه التصرف الكلي ، فلا بد في غالب العادة من غلبة البعض عليه . فيرد التكليف عليه معلماً مؤدباً في حالته التي هو عليها . وعند ذلك نهض الطلب على كل مكلف في نفسه من تلك المطلوبات ما هو ناهض فيه ، ويتعين على الناظر فيهم الالتفات الى تلك الجهات فيراعونهم بحسبها .. ويعينونهم على القيام بها ويعرضونهم على الدوام فيها ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال اليه من تلك الخطط . ويضرب الشاطبي لذلك مثلا فيقول « فاذا فرض مثلا واحد من الصبيان ظهر عليه حسن ادراك وجودة فهم ووفرة حفظ لما يسمع ـ وان كان مشاركاً في غير ذلك من الأوصاف ـ ميل به نحو ذلك القصد . وهذا واجب على الناظر فيه من حيث الجملة ... » وينهي كلامه بقوله : « وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم » .

وأكد هذا المبدأ كذلك كثير من الفلاسفة والعلماء العرب . فمما يقوله ابن سينا في القانون : « ليس كل صناعة يرومها الصبي ممكنة له مؤاتية ولكن ما شاكل طبعه وناسبه وانه لو كانت الآداب والصناعات تجيب وتنقاد بالطلب والمرام دون المشاكلة والملاءمة ما كان أحد غفلا من الأدب وعارياً من صناعة واذن لأجمع الناس كلهم على اختيار أشرف الاداب وأرفع الصناعات ... وربما ناظر طباع الانسان جميع الاداب والصنائع فلم

يعلق منها بشيء ... ولذلك ينبغي لمديـر الصبي اذا رام اختيار صناعة أن يزن أولا طبع الصبي ويسبر قريحته ويختبر ذكاءه فيختارلها الصناعات بحسب ذلك فاذا اختار له احدى الصناعات وعرف قدر ميله اليها ونظر هـل جرت منه على عرفان أم لا وهل أدواته وآلاته مساعدة له أم خاجلة ثم يبت العزم فان ذلك أحزم في التدبير وأبعد مـن أن تذهب أيـام الصبي فيما لا يؤاتيه ضياعاً » . أليس في هذا اشارة واضحة الى مايشبه الروائز والاختبارات النفسية اليوم وسائر وسائل تشخيص القابليات والذكاء والطباع ؟ أو ليس فيه تعبير بليـغ عن مبدأ التوجيه المهني والتربوي ؟ ويمضي ابن سينا أبعد من هذا في توضيح هذا المبدأ فيقول : « ان لكل انسان باباً من المعارف وفناً من الصناعات ، قد سمح له به طبعه وافادته اياه غريزته فصار لديه كالسجية التي لا حيلة في تركهـا والضريبة التي لا سبيـل الى مفارقتها (١٢) .

كذلك يعني ابن الجوزي المتوفى عـام ٥٩٧ هـ ببيان أهمية الاستعداد الفطري عندما يذكر أن الرياضة لا تصلـح الا في نجيب ، والكودن لا تنفعه الرياضة والسبع وان ربي صغيراً لا يترك الافتراس .

ويرى المربون المسلمون ان تبدأ عملية التوجيه هذه بعد أن يجتاز الطالب المرحلة الأولى للتعليم . وهم في هذا متفقون مع آراء المربين المحدثين فعلى كل صبي فيما يقولون أن يعرف طرفاً من العلوم الضرورية في الحياة كالقراءة والكتابة والحساب .. ثم عليه بعد ذلك ان يتجه الى العلم أو الحرفة على حسب استعداده وتكوينه ، اذ ليس كل واحد يصلح لتعلم العلوم فاذا اتجه الى العلم فليقصد العلم الذي يقبله طبعه فما كل من يصلـح لتعلـم العلوم يصلح لجميعها (١٣) .

ويرى المربون المسلمون ـ وهم في هذا أيضاً يوافقون المربين المحدثين ـ ان اختيـار العلم تبعاً للموهبة والقابلية لا يقوم به الطالب وحده ولا المعلم وحده بل يقوم به كلاهما وقد يشترك معهما في ذلك والد الطالب ومما ينصح الزرنوجي في كتابه « تعليم المتعلم » الا يختار الطالب نوع العلم بنفسه بل يفوض أمره الى الاستاذ فانه قد حصل له من التجارب في ذلك فهو أعرف بما ينبغي لكل واحد وما يليـق بطبيعته . أما المدرس فكان عليه أن يتصفح طلابه كما كما يتصفح حرمـه كما ذكـر الاصفهاني (١٤) والا يدعي الى حلقته الا من كان قادراً على استيعاب ما يجري فيها .

ولم يقف مربو المسلمين في أمر توجيـه الطلاب عند هذا الحد بل خطوا خطوة أخرى فأشاروا الى ضرورة اعادة توجيه الطالب اذا استبان خطأ توجيهه في البداية وهذا مايعرف اليوم باسم Réorientation وهو أهم ما انتهت اليه الدراسات الحديثة وقد بنيت كثير مـن الاصلاحات التعليمية في البلدان المتقدمة عليه فأتيح المجال أمام الطالب عن طريق مرونة المنهاج ومرونة مراحل التعليم وفروعه للانتقال من فرع الى آخر ولتغيير نمط دراسته . ونجد هذا واضحاً في الاصلاح التعليمي الذي جرى في فرنسا في السنوات الأخيرة .

هكذا يرى مربو المسلمين أن التلميذ اذا وجه أو التحق بحلقة دون توجيه ورأي المدرس في هذه الحال أو تلك أن التلميذ ينبغـي أن يفارق هذه الحلقة الى سواها فان المدرس ما كان

يتردد في ابلاغ التلميذ هذه النتيجة وينصحه بأن يغير الموضوع الذي شغل به نفسه ويدرس موضوعاً آخر · وفي هذا يقول ابن جماعة(١٥): « واذا علم أن تلميذا لا يفلح في فن أشار عليه بتركه والانتقال الى غيره مما يرجى فيه فلاحه» · روي أن يونس بن حبيب كان يختلف الى الخليل بن أحمد يتعلم منه العروض فصعب عليه تعلمه فقال الخليل له يوماً : من أي بحر قول الشاعر :

اذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه الى ما تستطيع

ففطن لما عناه الخليل ، فترك العروض وأخذ يتعلم النحو وقواعد اللغة حتى أصبح في ذلك اماماً وعالماً شهيراً(١٦) · وقد بدا لمحمد بن اسماعيل النجاري بتعلم الفقه على محمد ابن الحسن فقال له هذا : « اذهب فتعلم علم الحديث لما رأى ذلك العلم أليق بطبعه ،فطلب علم الحديث فصار فيه مقدماً » (١٧) ·

ومن الذين تريثوا عند هذه الفكرة أيضا الامام الغزالي في رسالة « أيها الولد » و « احياء علوم الدين » و « ميزان العمل »فهو يقرر مبدأ الفروق الفردية ويردها الى اختلاف الوراثة والاستعدادات الفطرية ويبين حدود التربية تبعا لهذه الفروق وواجبات التربية تجاه هذه الفروق ·

ويذهب ابن قيم الجوزية الى ما ذهب اليه سائر الفقهاء فيرى أن من حق الطفل على مربيه أن يعتمد حاله وما هو مستعد له من الأعمال ومهيأ له منها فيعلم أنه مخلوق له فلا يحمل على غيره ما كان مأذوناً فيه شرعاً فانه ان حصل على غير ما هو مستعد له لم يفلح له وفاته ما هو مهيأ له (١٨) · ومنطلق كثير من المربين في هذا ، كما ذكر الجاحظ قول علي بن أبي طالب « قيمة كل امرىء مايحسن(١٩) · وقد ربط بعضهم تقدم العمران وصلاح الحياة بالمحافظة على ما بين الأفراد من فروق وكانوا يقولون ـ فيما يرويه ابن عبد ربه ـ « لا يزال الناس بخير ما تباينوا فاذا تساووا اهلكوا»(٢٠) وطبيعي أن القصد بالتباين هنا تباين القابليات ·

وبعد ما نرانا في حاجة الى المزيد لبيان وضوح مبدأ التوجيه التربوي والمهني في أذهان المربين العرب في العصور الماضية · وهو مبدأ أكدته التربية الحديثة ورسمت له وسائله وأشكاله المحدثة · ولعل صعوبة تطبيقه على النحو المرجو هو احدى العقبات الكأداء البارزة التي تقوم في وجه تطور التربية اليوم في كثير من بلدان العالم · وكلنا يعلم ماتواجهه هذه التربية من مصاعب في سبيل توجيه الطلاب في المرحلة الثانوية والعليا نحو الدراسات التي تهيئهم لها قابلياتهم أما العجز عن الكشف السليم عن تلك القابليات أو التعذر فرض الدراسات الملائمة على الطلاب والآباء وهذا العجز يكاد يفسد العملية التعليمية بكاملها ويبطل معظم الجهود التي تبذل من أجل تطويرها الكيفي النوعي ومن أجل ربطها بحاجات التنمية الاقتصادية والاجتماعية خاصة ·وقد يكون لنا في ماضينا ومنطلقاته على نحو ما أشرنا ما يدفعنا الى مزيد من الجهد في هذا السبيل وما ييسر هذه المهمة اليوم ، مهمة

توجيه الطلاب نحو مايصلح لهم من دراسات ومهن وما يحفزنا على أن نعيرها شأناً خاصاً . وليس المقام مقام الحديث عن وسائل انفاذ التوجيه التربوي في مدارسنا . وحسبنا أن نقول عابرين أن أفضل ما يتبدى لنا من مخرج من هذا المأزق ، أن نأخذ بفكرة التوجيه التربوي غير الموجه أو غير المباشر كما يقول بعض المربين اليوم ، أي أن نساعد على اختيار الدراسات الملائمة للطلاب اختياراً حراً باللجوء الى سبيلين : أولهما تعريفهم - عن طريق المعاناة (بوساطة ادخال التعليم شبه المهني ثم المهني في التعليم الابتدائي والمتوسط) وعن طريق المتابعة الدقيقة والتقويم الدقيق لنشاطاتهم ونتاجهم - على حقيقة قابلياتهم بحيث يتعلقون بتنميتها وتغذيتها والسير في سبيلها . وثانيها اطلاعهم منذ مراحل الدراسة المبكرة وفي نهاية المرحلة الثانوية خاصة على سوق العمل وعالم الانتاج بحيث تتبين لهم النشاطات والمهن الشتى التي قد تكون أجدى أو أقوم لهم وأكثر نفعاً وعطاء والتي تستجيب لاستعداداتهم وميولهم في الوقت نفسه .

والحق أن هذا المبدأ الذي أفصح عنه التراث العربي الاسلامي ذو أبعاد واسعة هامة لها شأنها الكبير في حياة الفرد والجماعات . فعن طريق اشتغال كل امرىء بما خلق له (كل ميسر لما خلق له) تتفتح قوى الابداع والخلق لديه ويعطي أقصى ما عنده لمجتمعه ويشعر بالسعادة في عمله ، كما يتوافر للمجتمع ما يحتاج اليه من الاختصاصيين في شتى الميادين ويتم بالتالي الاستخدام الأمثل للموارد البشرية والاستثمار الحق لما نوظفه في التربية من مال وجهد . والتعليم العالي بوجه خاص مدعو الى أن يتوفر على دراسة هذه المسألة في جد وحزم .

خامساً - خاتمة :

هذه نظرة عجلى الى أهم جوانب التربية العربية الاسلامية المتصلة بالتعليم العالي خاصة . ولعلنا ندرك بعدها أن أمهات المشكلات التي يطرحها اليوم التعليم بوجه عام والتعليم العالي بوجه خاص لم تكن غريبة عن هذا التراث ، بل كان له فيها سبق لا ينكر .

ولا يعنينا أن نؤكد هذه الحقيقة فحسب ، بل يعنينا قبل هذا أن نؤكد من ورائها حقيقة أوسع وأشمل وهي أن مثل هذه النظرات التربوية الرائدة التي أطلقها تراثنا التربوي ، جزء بل انعكاس لتراث متكامل شامل ، هو التراث العربي الاسلامي في جملته وفي منطلقاته ومبادئه الكبرى وفلسفته ونظرته الى الحياة والانسان . فالتربية من المهد الى اللحد والمجتمع المتعلم المعلم والتوجيه التربوي والمهني ، على نحو ما قال بها التراث ، ليست جميعها كما سبق أن رأينا سوى ترجمة لمبادىء دينية ولقيم انسانية أساسية نادى بها التراث . ومن هنا فان الفلسفة التربوية التي تعبر عنها هذه الأنماط من الأفكار التربوية جزء من فلسفة فكرية اجتماعية شاملة لها أصولها وجذورها في تراث العرب قبل الاسلام وفي التراث الاسلامي خاصة وفي القيم الانسانية التي أكدتها الحضارة العربية في مختلف عصورها .

والحق أن عطاء العرب بأوجهه المختلفة علمياً كان أو أدبياً أو تجريبياً أو تربوياً أو فلسفياً أو غير ذلك ، يؤلف كلا متكاملا يصدر عن منبع موحد ، هو ذلك الامتزاج الوثيق الذي تم بين القيم والمبادىء العربية الاسلامية (أي الثقافة العربية الاسلامية) وبين ثقافات الشعوب الأخرى وعلومهم . وفي هذا التمازج بين الثقافات على نحو ما حققه العرب ظل الطابع المسيطر والخيط الرائد هو الأصول الذاتية والهوية الشخصية المتميزة . والبحث يطول ان نحن أردنا أن نضرب الأمثلة على ما تجلى في الفلسفة العربية والعلوم العربية والتربية العربية من قدرة فذة على حصر عطاء الثقافات الأخرى في هذه الميادين في بوتقة الهوية الثقافية العربية الاسلامية المتميزة . وقد يعجب الكثيرون اذا ذكرنا ـ فيما ذكرنا ـ أن علماً كعلم تعبير الرؤيا لدى العرب ، قد استمد أصوله الكثيرة من ثقافات أخرى ولا سيما من كتاب « أرطميدوروس » اليوناني ، ومع ذلك فقد دمجت هذه البضاعة المستوردة دمجاً عضوياً عميقاً بأصول الدين الاسلامي والثقافة الأدبية والشعبية العربية ، بحيث يحسب القارىء ان ما يقرأه في هذا المجال من كتب منسوبة الى « ابن سيرين » أو سواه نتاج عربي الوجه واللسان لا شأن فيه لآثار العجمة والاغتراب (٢١) .

وآية هذا كله ، أن مثل هذا المنهج الذي اصطنعه أجدادنا في التفاعل بين ثقافتهم وثقافات سواهم هو المنهج السليم الذي يتوجب علينا اليوم أن نأخذ به في سعينا لتوليد ثقافة عربية ذاتية أصيلة (٢٢) ، ولا سيما فيما نطمح اليه من بناء فلسفة عربية متميزة . فالابداع ها هنا في هذه اللحمة العضوية التي نستطيع أن نعقدها بين ثقافتنا والثقافة الأجنبية الحديثة ، منطلقين أولا من ذاتنا وهويتنا وسماتنا ، كيما نقوى بالتالي على أن نجعل الحضارة الحديثة جزءاً من هذه الهوية ، مغنياً لها متفاعلا معها . ولعل ما ذكرناه في بحثنا هذا عن جوانب التربية العربية الاسلامية التي تلتقي مع الاتجاهات التربوية الحديثة اليوم ما يقدم لنا مثالا عما ينبغي أن يكون عليه جهدنا في شتى جوانب الصلة بين ثقافتنا وثقافة الآخرين . ولا نعني بهذا أن جهدنا ينبغي أن يقف عند حدود الكشف عن جوانب التراث هذه على نحو ما بينا ، بل يعني بأن مثل هذا الكشف بداية لعمل ينبغي أن تكتمل حلقاته عن طريق توضيح الترجمة الحديثة العملية التي نريد أن نعطيها اليوم ، في تربيتنا المرجوة لمثل هذه المبادىء التربوية التي عثرنا عليها في التراث مرهصة بالتيارات الحديثة اليوم .

انه حقاً جهد مديد وعمل موصول وسعي طويل النفس ، ما ينبغي أن نقوم به للخروج من هذا الانقطاع بين ثقافتنا والثقافات الأجنبية . ولعل فيما قدمناه خطوة على الطريق .

باريس في ١٩٨٣/٦/٤ — **عبدالله عبدالدائم**

□ الحواشـــي :

١ ـ من امثال : « بورديو Bourdieu وباسرون Passeron وبوداو Deaudelot و « ايستابليه Establet

٢ ـ الزرنوجي : تعليم المتعلم ، طبعة استانبول ١٢٩٢ ،ص ٢٥ ٠

٣ ـ عبدالله عبدالدائم : التربية عبر التاريخ ، دار العلم للملايين بيروت ، الباب الثالث ، ص ١٤٥ ـ ١٦٥ ٠

٤ ـ احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية ، بيروت ١٩٥٤ ٠

٥ ـ اخبار العلماء باخبار الحكماء ، للقفطي ، طبعة ليبسك ،١٣٢٠ هـ ، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ ٠

٦ ـ النعيمي : الدارس في تاريخ المدارس : مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق / ١٩٤٨ ٠ وهو كتاب هام قيم ٠

٧ ـ الدكتور احمد عيسى : تاريخ البيمارستانات في الاسلام، طبع دمشق ، ص ٤٢ ٠

٨ ـ الدكتور أحمد عيسى ، المرجع السابق ص ٤٢ ٠

٩ ـ أحمد أمين ، ظهر الاسلام ، الجزء الأول ، الكتاب الثاني، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٢ ، ص ١٦١ ـ ٢١٨ ٠

١٠ ـ الشاطبي : الموافقات ٠ تحقيق الشيخ عبدالله دراز في ثلاثة اجزاء ٠

١١ ـ على هذا القول جمهرة فقهاء المسلمين ٠ ومما يذكره الفقيه النووي أن تعلم الصنائع التي هي سبب مصالح الدنيا كالخياطة والفلاحة ، فرض كفاية ، وقد صنف اكثر العلماء المسلمين العلوم تصنيفا يقسمها الى علوم هي فرض عين وعلوم هي فرض كفاية وعلوم هي نقل وعلوم محرمة او مكروهة أو مباحة (ارجع مثلا الى العلموي في كتاب « المعيد في أدب المفيد المستفيد » الباب الثاني في اقسام العلم الشرعي ص ١٥ ـ ٢٦)٠ والى هذا ذهب الامام الغزالي (احياء علوم الدين الجزء الثالث ص ٦٦ ـ ٦٧) ٠

١٢ ـ ابن سينا : كتاب السياسة (التدبير) : نشرة لويس معلوف ، مجلة الشرق العدد ٢ ١٩٠٦ ص ١٠٧٧ ٠

١٣ ـ كشف الظنون لحاجي خليفة الجزء الأول ، ص ٢٩ ٠

١٤ محاضرات الأدباء ، الجزء الأول ٢٥ ٠

١٥ ـ تذكرة السامع ، ص ٥٧ ٠

١٦ ـ الاصفهاني : محاضرات الأدباء ، ص ٢٥ ٠

١٧ ـ الزرنوجي : تعليم المتلم ص ١٢ ٠

١٨ ـ ابن قيم الجوزية : تحفة المودود باحكام المولود ٠ المكتبة القيمة بالقاهرة ١٢٩٧ هـ ص ١٩٠ ٠

١٩ ـ الجاحظ : كتاب المعلمين (مطبوع بهامش كتاب الكامل للمبرد) ـ الطبعة الاولى ـ مطبعة التقدم العلميـــة ، مصر ١٣٢٣ هـ الجزء الأول ص ١٩ ٠

٢٠ ـ ابن عبد ربه: العقد الفريد : المطبعة المصرية ببولاق، ١٢٩٣ هـ الجزء الثاني ٨٨ ٠

٢١ ـ انظر كتابنا باللغة الفرنسية عن تاويل الاحلام عنـد العرب ، طبع جامعة دمشق ١٩٥٧ ٠

٢٢ ـ انظر في هذا كله كتابنا الجديد : في سبيل ثقافة عربية ذاتية ، نشر دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٣ ٠

العلاقات الثقافية الخارجية في إطار التعليم العالي

إعداد : حلمي شعراوي

□ تقديم :

لسنا بحاجة الى تكرار القول انه ما من ثقافة من الثقافات الراسخة في ثرائها وعطائها ، وتبلورهويتها الا وكان جزءاً من تجددها وابداعها ورسوخ أقدامها بين الثقافات الأخرى ، أسلوبها في الاتصال بالعوالم المحيطة بها وتبادل التأثيروالتأثر ، والقدرة على المعاونة فيما تتقدم فيه من مجالات أو الأخذ والتكيف مع ما تحتاجه من عناصر تقدمها ٠

ولا تقوم مسؤولية العلاقات الثقافية التي يتحقق من خلالها كل ذلك ، على الأجهزة الرسمية للدول وحدها وانما هو في النهاية مسؤولية القطاعات الثقافية والتعليمية المختلفة ، والقيادات المثقفة القائمة على شؤو نها ومن خلال تنوع هذه العلاقات وخصوصيتها تتعارف الشعوب وتنجلي القضايا أمامها وتنشأ النظم الثقافية والاعلامية والاقتصادية الجديدة على المستوى الاقليمي والعالمي يطرد الثمين منها كل ما هو غث وعنصري وعدواني ، ليبقى الأصيل والبناء ٠

وقد كان التعليم دائماً هو الوسيط التاريخي لتناقل خبرات الأجيال والشعوب وأداة تهذيب الشخصية الانسانية تكاملا داخلياً واتصالا صحيحاً مع البيئات الخارجية ٠ لذلك جاءت العلاقات بين الشعوب عبر قنوات التعليم أرسخ العلاقات وأبقاها وأشدها أثراً ، وكانت الأمة العربية من أعرق الأمم معرفة بهذه القنوات وأكثرها ممارسة لواجباتها الحضارية عن طريقها ، فامتدت مراكز التعليم والثقافة من أقصى المشرق العربي حتى أعماق الحدود

المغربية ، ولتقاليد المدارس الفلسفية والفقهية العربية ركائز معروفة تمتد من بغداد حتى الأندلس وأجزاء مختلفة من أوروبا ، وامتداداتها في أفريقيا وآسيا غير خافية على أحد.

ولقد حاول الاستعمار كثيراً أن يقطع ما كان متصلا وأن يحجب شعوباً ذات تراث مشترك بعضها عن البعض الآخر فاستخدام سلاح القهر اللغوي والتفرقة اللغوية وعمل على تحويل مصادر المعرفة والتثقيف الى مراكزه « الأم » وادخال نظمه الخاصة في التربية ليحقق نفس النتائج ، وقطع وسائل الاتصال المادي المباشر عبر طرق المواصلات والاتصال ، وكل ذلك مع سياسة الافقار المتصلة والاستغلال ليصبح تضاؤل الامكانيات المادية عنصراً آخر من عناصر العزلة المتبادلة.

لكن هذا كله لم يحل دون النمو الذاتي لعناصر التراث المشترك في أنحاء البلدان الافريقية والآسيوية لتظل على صلة طبيعية وأصيلة بالمراكز العربية والاسلامية ، بل تعددت مراكز الفلسفة والفقه والتشريع من تومبوكتو وسوكوتو وكانم برنو في أقصى المغرب من افريقيا الى ممباسا ولامو في شرقها والى المدارس الفكرية والدينية في شبه القارة الهندية وجنوب شرقي آسيا ، محيطة بالمدارس التاريخية الراسخة في الوطن العربي من بغداد الى فاس .

وحيث كاد الاستعمار أن ينجح في مجال البنية الاقتصادية والسياسية فانه لم تتوافر له فرصة النجاح على المستوى الثقافي والتعليمي حيث ظل الرحالة والعالم والكتاب الاسلامي أداة اتصال واستمرارية ، كما ظل توارد آلاف الطلاب وتنقلهم بين مراكز العلم الاسلامي والعربي تأكيداً لهذه الاستمرارية وأداة لنمو ذاتي هنا وهناك فتتعدد المراكز الثقافية ويتنوع الحوار وتنطلق عبرهم موجة الاتصال الحديثة مع انطلاق موجة التحرر الوطني والاستقلال في مرحلتها الأخيرة .

ومع تجدد الحديث عن « الذاتية الثقافية » والهوية الحضارية ، فان مثقفي العالم الثالث باتوا مدعوين لادراك مخاطر العزلة والانتباه الى طبيعة امتداد تراثهم وتشابكاته مع الثقافات الوطنية المختلفة والى نتاج الاتصال التاريخي الطويل الذي أكد أشكالا من العلاقات الثقافية والحضارية بين شعوب تمتد بالملايين من أقاصي آسيا الى آفاق افريقيا وأمريكا اللاتينية وهي علاقات تقوم على عنصر الثقافة تارة واللغة تارة أخرى والعنصر البشري المتحرك تارة ثالثة وكلها ترفد بقوة تلك المواريث القومية ...

وآفاق المستقبل تشير الى تراث انساني عالمي في طريقه الى التحقق لكن تكوينه سوف يعتمد الى حد كبير على قوة عناصره بالطبع وخصب الاسهامات التي تقدمها هذه الأمة أو تلك وحجم العلاقات الثقافية والعلمية المتناسقة التي تعاونت لتحقيق هذا التراث الانساني والا قادتنا ثقافات عنصرية أو تيارات تسلطية الى عالم من التبعية لمراكز لا ترحم ...

□ دور التعليم العالي في العلاقات الثقافية الخارجية :

لظروف كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها ـ تطورت عملية التعليم متجاوزة مفهوم التعليم الشامل التقليدي أو الجامعة الشاملة لمختلف مراحل عملية التعلم لتتخذ في النهاية شكل المراحل التعليمية المختلفة التي يصبح التعليم الجامعي احدى مراحلها العليا ٠

وأدت ظروف خاصة ببلدان العالم الثالث أيضاً الى أن يصبح انشاء « الجامعة » أحد رموز الاستقلال الوطني ، رغم أنها للأسف قد جسدت في حالات كثيرة رموز التبعية في أخطر بعد للشخصية الانسانية وهو البعد الثقافي والفكري ، وقامت جامعات هنا وهناك تابعة مباشرة لجامعة أم في هذه الدولة الاستعمارية القديمة أو تلك ٠

ورغم ادراك عدد كبير من المثقفين في افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية لمخاطر هذا الوضع وعمل بعض القيادات الوطنية على تعديله الا أنه ما زال قائماً بدرجات متفاوتة في معظم بلدان العالم الثالث ٠

وقد انعكس ذلك بالطبع على امكانيات الاتصال بين النخب المثقفة في هذه المجتمعات لتستمر واحدية الاتجاه مع النخبة المثقفة في الدولة المستعمرة « الأم » كما يسمونها ومن ثم تظل مراكز التوجيه وتصدير القيم عن الذات والآخرين مرتبطة بنظام معين للمصالح أو بنية ثقافية معينة ذات توجهات خاصة مطمحها السيطرة على كل حال ٠

في جو هذه المعركة الفكرية قام نظام التعليم العالي في معظم بلدان افريقيا وآسيا ٠ واصبح في افريقيا ـ غير العربية ـ ما يزيد على أربعين جامعة حتى الآن ، بين وجود عشرين منها في نيجيريا وحدها ووجود أربعة أو خمسة في بعضها الآخر (غانا/زائير) أو وجود جامعة مركزية لمنطقة محيطة (داكار ـ ابدجان) أو مركزية ذات فروع بالبلدان المحيطة (بتسوانا) ويلفت النظر في بعض التقارير الحديثة لليونسكو عن التعليم الجامعي في افريقيا انه حقق أعلى معدل للقيد منذ عام ١٩٦١ وان نسبة الالحاق بالتعليم الجامعي قد تضاعفت ثماني مرات بينما تضاعفت خمس مرات فقط بالنسبة للتعليم الثانوي في نفس الفترة ٠

ومع ذلك فانه يلفت النظر أيضاً ان نسبة الأمية في افريقيا ما زالت أعلى نسبة في العالم ٠٠٠

ودلالة ذلك ببساطة ان حاجة المجتمعات النامية الى الاطارات الفنية لبناء الاستقلال الوطني قد دفعتها الى هذا الاتجاه وان نفس الحاجة قد جعلتها تبقى على نمط التعليم القديم والعلاقات التعليمية والثقافية القديمة مع المستعمر لتحقق أسرع درجة من النمو على نمطه ما دامت النخبة الثقافية الحاكمة هي ابنة التراث الغربي الحديث وليس التراث التاريخي القديم ٠

وتشير حقيقة أخرى وهي الموقف من اللغات الوطنية والثقافات الوطنية الى تأكيد هذا المعنى فبينما المحاولات تجري لتأكيد اللغات الوطنية كأداة تعليم على المستوى

الابتدائي وعلى استحياء في المرحلة الثانوية فان لغة المستعمر ما زالت هي السائدة على المستوى الجامعي •

ولسنا بحاجة للاشارة الى نتائج ذلك في طبيعة تكوين الاطارات وطبيعة مفهوم الثقافة القومية بل وطبيعة مفهوم التعليم الجامعي نفسه كمرحلة للتكوين الفكري وليس مجرد اعداد الاطارات الفنية ••• وليست كل القيادات الفكرية في تلك المجتمعات النامية بغافلة عن كل تلك الآثار وانما هي قليلة الحيلة ـ مع ادراكها للحقائق ـ ازاء العجز البين في هيئات التدريس والأدوات التعليمية لتي يتطلبها مشروع وطني حقيقي للتعليم ، ولم تساعد علاقات ثقافية جيدة ومتكافئة على خلق هذه الامكانيات بوسائل ذاتية نتيجة علاقات نشطة بين بلدان هذا العالم المسمى « بالثالث » •

وقد تكون آسيا في هذا الصدد أسعد حالا نسبياً من افريقيا نتيجة توافر امكانيات تاريخية خاصة تبدو اثارها في ايران الى باكستان والهند واندونيسيا •• وغيرها وبدرجات متفاوتة ولكن حتى هذه البلدان وبلدان أخرى في آسيا قد عانت من موجات التغريب والسيطرة الثقافية الخارجية ما لايخفي على أحد وما جعل الثقافة الاسلامية وأساسها العربي تركن في أحيان كثيرة الى زاوية خاصة من المكون الثقافي السائد في هذا البلد أو ذاك • ومع ذلك فقد شهدت حركات النهضة الوطنية في هذه البلدان دفعاً لا يخفى لتراثها والتحاماً به تبدو آثاره الثقافية قائمة أمامنا ولا تتطلب الا اتصالا جيداً ومنظماً يعيد تاريخ العلاقات القديمة ويعطي الاستمرارية زخماً جديداً •

أما في افريقيا فان مشاكل التعليم عامة والتعليم العالي خاصة تبدو أكثر تعقيداً •••

وقد كانت المجتمعات الافريقية واعية بهذا التعقيد منذ حصلت على استقلالها فبادرت بعقد الاجتماعات تباعاً على مستوى وزراء التعليم العالي لبحث مشاكله والتعرف على الحلول المحتملة لها والبحث معاً عن مصادر لمواجهتها فتعاونوا في هذا الصدد مع منظمة اليونسكو ومع اللجنة الاقتصادية لافريقيا التابعة للأمم المتحدة والتي تتخذ موقعها قرب منظمة الوحدة الافريقية في أديس أبابا • ومع تعدد اجتماعاتهم منذ المؤتمر الأول لوزراء التعليم الافريقيين في أديس أبابا عام ١٩٦١ حتى مؤتمرهم الخامس في هراري ـ زيمبابوي عام ١٩٨٢ فانهم وضعوا نصب أعينهم وفق ما جاء في وثائق هذه الاجتماعات اعتبارات أساسية نذكر منها :

آ ـ صلة التعليم والتعليم العالي خاصة بمشكلة تنمية الموارد البشرية من أجل تنمية مستقلة ومتسارعة ولذا جمعت معظم المؤتمرات الافريقية بين وزراء التعليم ووزراء الاقتصاد والتخطيط في اجتماع واحد •

ب ـ ربط ديمقراطية التعليم بمشاركة اللغات الوطنية وملاءمة التربية للقيم الثقافية والاجتماعية وبغية المحافظة على الذاتية الثقافية •

ج ـ أهمية التعاون الاقليمي والدولي في تنمية التعليم الوطني •

اننا نسجل هنا الحرص الواضح لدى الجماعة الافريقية على الالتقاء والتشاور وطرح المشكلات وهي مرحلة مهمة من أجل العمل المستقبلي حتى لقد حضر ٣٤ وفداً الى مؤتمر هراري ١٩٨٢ على مستوى الوزراء (من بين ٤٣ وفداً) بينما حضرت ست دول عربية افريقية نفس المؤتمر على مستوى فني فقط · مما يؤثر بالضرورة في عملية دفع العلاقات العربية الافريقية في هذا المجال الهام · ولقد أدركت القوى المختلفة ذات المصالح الخاصة بالطبع أهمية ربط العلاقات مع هذه الدول المستقلة حديثاً بل حاولت خلق أطر ثابتة لهذه العلاقات كما يتمثل ذلك في اتحاد الجامعات للدول المتحدثة كلياً أو جزئياً بالفرنسية (اوبلف) أو اتحاد جامعات دول الكومنولث الناطقة بالانجليزية الخ ··

لكن الذي يعنينا استخلاصه من الجهود الافريقية الذاتية ـ خاصة أن تسع دول عربية تقع شمالي هذه القارة وتحضر كافة اجتماعاتها ـ هو الأشكال التنظيمية التي تنبثق عن هذه الاجتماعات ، والتطور في دور الجامعات والمشاكل التي يرصدها المجتمعون ، لأن ذلك بالتحديد هو الذي سيشكل قناة الاتصال بين مؤسساتنا الجامعية العربية وبين صناع القرار الثقافي في جزء هام من العالم الثالث في فترة نحتاج فيها لدعم علاقاتنا بهذا العالم على أوسع نطاق ·

☐ فمن الناحية التنظيمية :

هناك المجلس الافريقي الملجاشي للتعليم العالي ، ومجلس امتحانات (ومناهج التعليم) لغرب افريقيا (مقره بغانا) ومثله لشرق افريقيا (ومقره نيروبي) وهناك المنظمة الافريقية لدراسة المناهج الدراسية والمكتب الافريقي لعلوم التربية والبرنامج الافريقي للدراسات الاجتماعية وللتعليم ثم ادارة الثقافة والتربية والشؤون الاجتماعية بمنظمة الوحدة الافريقية وأخيراً اتحاد الجامعات الافريقية ·

ان بعض هذه الهيئات والمؤسسات تمتد عضويتها لكل أو بعض الدول العربية الافريقية وبعضها يتطلب اقتراباً خاصاً وتنسيقاً اذا صدق العزم على العمل المشترك·

☐ أما من ناحية المضمون والمشكلات :

فقد قفز الدور الذاتي نسبياً خلال عشرين عاماً لتطوير دور الجامعات الافريقية في مجتمعاتها ووفق خبرتنا المباشرة وتقارير الوفود التي أرسلتها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الى بعض البلدان الافريقية فان هذا الدور الايجابي يبدو في الآتي :

آ ـ تعدد مراكز البحوث المختصة في الجامعات الافريقية باطارات افريقية تتناول القضايا الاجتماعية والاقتصادية وعلى رأسها قضايا التعليم ·

ب ـ جعل المعاهد العليا للتربية تابعة تماماً للجامعات وتضمينها أقساماً للبحوث التربوية واشرافها على معاهد اعداد وتدريب المعلمين للمراحل التعليمية الأخرى وخاصة الثانوية ·

جـ ـ قيام الجامعات مثلما في نيجيريا وباكستان بدور أوسع في اعداد المعلمين في دورات تدريبية مكثفة لتخريج آلاف المعلمين وذلك ضمن شعور متنام بدور الجامعة في حل مشاكل البيئة وتنمية المصادر ٠

د ـ وصول بعض الجامعات لمستوى منح درجة الماجستير والدكتوراه لتحقيق الاستقلال الذاتي بالنسبة للدراسات العليا وتوفير اطارات الجامعة محلياً ٠ (كينيا ـ نيجيريا ـ السنغال الخ ٠٠)

هـ ـ التوصل عبر اجتماعات للخبراء الافريقيين آخرها في اروشا ١٩٨١ الى صيغة اتفاقية موحدة لمعادلة الشهادات بالدول الافريقية وبدء التصديق عليها من بعض الدول ودعوة مؤتمرات وزراء التربية لضرورة التصديق عليها جماعياً ٠

وعلى الرغم من ذلك فان الجامعات الافريقية على وجه الخصوص ـ والآسيوية بدرجة أقل ـ ما زالت تعاني بعض المشكلات الرئيسة الخاصة بـ :

آ ـ عدم توفر هيئات التدريس الكافية وهنا تساعد الدول الأوربية بايفاد الأساتذة متحملة جزءاً من مرتباتهم ليتقاضى في الدولة الافريقية مرتب أبنائها فقط مما يساعد على التوظيف من أوربا ٠

ب ـ انعدام تبادل الأساتذة أو اعدادهم فيما بين الجامعات الافريقية وعدم توفر المنح الدراسية لاعداد الأساتذة في بلدان العالم الثالث وهنا تقدم الجامعات الأوروبية أيضاً فرص التعليم والبحث بدأت في المرحلة الأولى اغراء بمجانيتها ثم أصبحت مدفوعة وباهظة التكاليف على خطط التنمية الافريقية ٠

جـ ـ عدم توفر الكتاب الجامعي المتخصص وهنا يساعد نشاط دور النشر الأوروبية في توفير الانتاج الأوروبي كمراجع رئيسية للمعرفة والبحث مما أضعف فرص التاليف باللغات الوطنية لصعوبات واضحة خاصة بالنشر ٠٠٠

د ـ افتقاد امكانية تعليم اللغات الأجنبية الا بجهود أجنبية ، وهنا تنشيء الدول الغربية الكبرى أقساماً لهذه اللغات في الجامعات الافريقية وتمدها بالأساتذة وتدرب طلابها وخريجها في العواصم الأوروبية ٠

☐ وضع التعليم العربي والاسلامي ومشكلاته :

سبق أن ذكرنا كيف كان علماء المسلمين ومدارسهم الفكرية في عواصمهم ومساجدهم الكبرى وكتابهم الفقهي ، تقوم تلقائياً بارساء علاقات خارجية شبه منظمة مع العالم الخارجي في أنحاء مختلفة من العالم الاسلامي وكيف قامت بابداع ذاتي مدارس فكرية وفقهية مماثلة في مراكز اسلامية خارج العالم العربي امتداداً من مدارس تومبكتو وكانم وسوكوتو ولامو حتى شبه القارة الهندية وجنوب شرقي آسيا ، وكانت اللغة العربية (هي لغة الاسلام ، أماً ، ولغة رسمية أو لغة شبه رسمية لتلك الممالك في غرب افريقيا وشرقيها

وأقاصي الشرق الآسيوي وكان حوار الشيخ عثمان دان فوديو ومناقشاته حول رسالة السيوطي وأبي زيد القيرواني مماثلا لذلك الذي قام بين الغزالي وابن رشد ٠٠)

لكن الفترة الاستعمارية كانت شديدة التأثير دون ريب على علاقة هذه العوالم بعضها ببعض وهي ان لم تنجح في فرض القطيعة الكاملة بينها الا أنها نجحت نسبياً في تحقيق درجة من الجمود لهذه العلاقة نتيجة الآتي:

آ ـ غربت اللغة العربية في هذه المجتمعات وقد كانت أداة الاتصال الرئيسية اذ راح المستعمر يعرض لغته حتى لقد اغتربت معظم هذه المجتمعات عن لغاتها الوطنية نفسها كلغة تعلم وتثقيف • ومن هنا نفت علاقتها باللغة الأخت ـ العربية • حدث ذلك مع اللغة السواحلية والهوسا والفولا وعديد من اللغات الافريقية والآسيوية والأخرى •

ب ـ عزلت الفئات المثقفة في هذه المجتمعات عن استمرارية الاتصال بحركة الثقافة العربية الاسلامية النامية والمتجددة في المجتمعات العربية وقامت فئات مثقفة جديدة ذات صلة رئيسية بالثقافة الغربية غير عابئة بتراث لغاتها الطويل مع العربية وتجسد ذلك في كتابة اللغات الوطنية بالحرف اللاتيني بعد أن كانت أكثر من عشرين لغة افريقية تكتب بالحرف العربي •

ج ـ تجميد الدراسات الاسلامية بل والعربية في اطار من الاستشراق او الأنتروبولوجيا بل وجعلت مصادر هذين العلمين الغربيين هي مصادر المعرفة الرئيسية للمثقف الافريقي عن الاسلام والعرب •

د ـ أدت الاجراءات المادية للادارة الاستعمارية الجديدة الى شل الاتصال المادي نفسه ورغم تسلل الآلاف من أبناء هذه المستعمرات الى الجامعات العربية الاسلامية الا أنهم كانوا ممنوعين من العودة ليحتلوا أماكنهم المناسبة في بلادهم الا في أضيق الحدود وكان عليهم انتظار الاستقلال لنرى بعض آثارهم آخذة في التحقق الآن •

هـ ـ ادى قصر تعليم معظم ابناء الدول الافريقية والآسيوية على التعليم الديني في الدول العربية نتيجة الافتقار الى خطة شاملة في هذا المجال الى عدم تملكهم لأدوات النفوذ الجديدة في المجتمعات المستقلة حديثا وهي المعرفة بالعلوم والتكنولوجيا العصرية فعاد معظمهم ليحتل موقعه في البيئة التقليدية دون مساهمة فعالة في الدولة الجديدة •

لقد فتحت موجة التحرر الوطني والاستقلال آفاقاً جديدة وواسعة لتعاون بلدان آسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية فيما بينها وبرز دور البلدان العربية والاسلامية على وجه الخصوص في هذا المجال نتيجة الهياكل التنظيمية الخاصة التي اتخذتها علاقات البلدان العربية الاسلامية (الجامعة العربية ـ المؤتمر الاسلامي) وما تبع ذلك من ظاهرة التعاون العربي الافريقي بوجه خاص •

ولقد وجدت الثقافة العربية والاسلامية نفسها أمام عدةحقائق جديدةفي بلدان افريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية نتيجة تفجر قضاياالهوية الثقافية وحقوق الانسان وديمقراطية التعليم وغيرها من القضايا التي وضعت النخب والسلطات الثقافية أمام مسؤولياتها فتبلورت الأوضاع التالية :

أ ـ تطلع بلدان الثقافة الاسلامية كليا أو جزئيا الى اعادة دراسة هذه الثقافة من خلال علاقة مسؤولة بالعالم العربي والاسلامي وهنا نشأت الحاجة الى انشاء جامعة اسلامية كاملة مثلما حدث في باكستان والهند ومع بلدان الساحل الافريقي (النيجر ـ مالي السنغال) أو تشجيع الطابع الاسلامي لبعض الجامعات مثل جامعة سوكوتو ومايدوجري وكانو واحمدو بللو في نيجيريا ٠

ب ـ لجوء بعض البلدان الأخرى الى انشاء أقسام للدراسات الاسلامية أو تطوير ما نشأ منها على أساس استشراقي أو انشاء أقسام للغة العربية في البلدان التي ارتبطت ثقافتها الوطنية بالثقافات العربية في فترة من فتراتها (تنزانيا ـ اوغندة ـ اثيوبيا غانا ٠٠)

ج ـ انشاء معاهد عربية أو اسلامية خاصة يصل بعضها لمستوى المعهد الجامعي حين توجد الجاليات العربية أو اقليات اسلامية مؤثرة لكنها معزولة نسبيا عن العالم العربي والاسلامي (دول أمريكا اللاتينية ـ دول شرق افريقيا) ٠

ولقد أدى تطور حركة الروابط والمؤتمرات الاسلامية من جهة وظاهرة التعاون العربي الافريقي من جهة أخرى ونمو ظاهرة التعاون الدولي بوجه عام في ظروف نمو اقتصادي عالمي يتسم بالتداخل والاعتماد المتبادل الى اتساع ملحوظ في دائرة الدراسات الاسلامية وحركة تعليم العربية شملت بأشكال مختلفة دول الغرب ودول العالم الثالث بالقارات الثلاث ٠

ومن هنا يتضخم الاحساس بالمسؤولية لدى المسؤولين عن الثقافة والتعليم في الوطن العربي للقيام بدورهم التاريخي ٠ وأبرز ما يبدو هذا الدور المباشر في مجال التعليم العالي الذي يبني الاطارات القيادية للمجتمع ويشرف على مؤسسات تدريب المعلمين ويقرر المناهج التربوية للمراحل التعليمية الأخرى ويمارس سياسات الاتصال الثقافي بالثقافات والحضارات المختلفة وفق حاجاته الملحة ٠

وقد كشفت الدراسات التي قامت بها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لبعض المواقع الافريقية والآسيوية عن طريق وفود المسح الثقافي وبعض البحوث المتخصصة فضلا عن نتائج الممارسة العملية لعلاقات المنظمة مع بعض الجامعات الافريقية والآسيوية وأمريكا اللاتينية **أن ابرز مشكلات التعاون بين الدول العربية والاسلامية مع الدول حديثة الاستقلال المتطلعة لربط علاقات ثقافية معنا خاصة في مجال التعليم العالي كالآتي :**

أ ـ لا تتوفر للجامعات الافريقية هيئـات التدريس المناسبة في مجال الثقافة العربيـة والاسلامية نتيجة ندرة المنح الدراسية المقدمة في مجال الدراسات العليا من قبل الدول العربية ولاعداد الأساتذة في تخصصات مناسبة • وفي بلد كنيجيريا حيث تقوم عشـر جامعات في الشمال المسلم الراغم في تعلم العربية والشريعة لم يتخرج بالجامعات العربية بدرجة الماجستير أو الدكتوراه أكثـر مما يمكن عده على أصابع اليد الواحدة •

ب ـ يرتبط بذلك مشكلة توفر الأساتذة العرب الراغبين في العمل بالبلدان الافريقية حتى حينما تستطيع هذه البلدان دفع مرتباتهم وذلك نتيجة الاغراء المادي لهؤلاء الأساتذة في الدول العربية الأخرى الغنية •

جـ ـ ومع الاضطرار لتقديم اللغة العربية والدراسات الاسلامية في اقسام موحدة كمـا يحدث في عـدد من دول غرب افريقيـا فان هذه المواد يقـوم بتدريسها أبنـاء دول لا تتحدث العربية فتسود بذلك الانجليزية أو الفرنسية أداة للاتصال وتدرس الشريعة وحتى قواعد العربية احيانا باللغة الأجنبية وعبر كتب المستشرقين الأنثروبولوجيين.

د ـ وحين يتخرج بعض الطلاب العارفين بالعربية من جامعاتهم فانهم لا يجدون فرصة التعرف على العربية في بيئتها الحضارية مباشرة مثلما يفعل خريجو أقسام الفرنسيـة والألمانية والانجليزية الى درجة تهـدد باغلاق قسم اللغة العربية بجامعة داكار نتيجة عدم اقبال الطلاب على القسم أمام اغراء الأقسام الأخرى •

هـ ـ وحيث يعزف الأساتذة العرب عن العمل في الجامعات الافريقية فاننـا نفتقد فرصـة توصيل الجهد العربي الحضاري في مختلف العلوم والفنون فقد لا تكون اللغة العربيـة هي الأداة المباشرة لنقل الثقافة وربط العلاقات بقدر ما يكون العنصر البشري ممثلا في الأساتذة الذين يكتسبون الخبـرة الجديدة بدورهم من هذه المجتمعات ليكونوا أداة اتصال بينهـا وبين مجتمعاتهم وفي نفس الوقت لا تقدم الجامعات العربية فرصا وافرة لاستدعاء الأساتذة الافريقيين في تخصصات مختلفة ليكتسبوا ويتناقلوا الخبرة واللغة أيضا بينما المعـروف أن هنـاك أساتذة مبرزين في كافة المجالات في الجامعات الافريقية والآسيوية كما أن بعض الجامعات العربية ما زالت تدرس باللغات الأجنبية التي يجيدها هؤلاء الأساتذة •

و ـ وهناك مشكلة البرامج التعليمية المقننة والعصرية في تعليم العربية والاسلاميات والتي يمكن أن تيسر قرار تعليم العربية والاتصال بالعلم العربي والاسلامي نتيجة نقص توجيه الخبرات العرب الى هذه المناطق خاصة وانه يرتبط بذلك نقص الكتاب العربي الجامعي والمدرس وعدم توفر المكتبات العربية الشاملة في الجامعات الافريقية ممـا يجعلهم يعيشون حتى الآن في اطار موروثهم من الكتب القديمة فلا يتيسر لهـم متابعة التخاطب بلغة العصر الميسرة •

ز ـ وهناك مشكلة قائمة في التحاق الطلاب الافريقيين بالجامعات العربية وهي قائمة في العالم الثالث عامة ، تلك هي مشكلة معادلة الشهادات سواء للالتحاق بالجامعة أو الدراسات العليا • ولذا اتجه الافريقيون الى توقيع اتفاقية موحدة لهذا الغرض ، ولم يقم الجهد العربي بعد بدراسة هذه المشكلة في الوقت الذي لا تقدم فيه الجامعات العربية تسهيلات ملحوظة في هذا المجال•

ح ـ ثمة مشكلة تتعلق بمدى معرفة البلدان العربية بالواقع الثقافي والحضاري لبلدان العالم الثالث الأخرى وخاصة الافريقية وقد سجل كثير من المثقفين الأفارقة ملاحظتهم في هذا الصدد بأكثر من أسلوب خاصة مع نمو حركة التعاون العربي الافريقي اذ ليس في العالم العربي أكثر من معهدين على المستوى الجامعي للدراسات الافريقية اللهم الا بعض وحدات صغيرة أخرى في مراكز للبحوث متنوعة الاهتمام أو أن تقوم دراسة الواقع الافريقي في اطار دراسة العلاقات الدولية ، ولا يوفر ذلك بالطبع أطراً عربية كافية عارفة بهذه المواقع الهامة لتطور علاقاتنا الثقافية الخارجية خاصة مع عدم الاقبال الذي أشرنا اليه على العمل أو الدراسة في البلدان الافريقية •

ويرتبط بذلك بالطبع عدم دراسة اللغات الافريقية الكبرى في جامعاتنا ضمن دراساتنا للغات الأجنبية الأوروبية فكيف يمكن اذن توجيه تعاوننا وعلاقاتنا ومساعداتنا اذ افتقدنا معرفة عميقة بهذا الواقع أو لغة التعامل معه ، وكيف نطمع أن تعيد وصل العربية بالسواحلية أو الهوسا أو الفولانية عن طريق الخط العربي اذا لم تدرس هذه اللغات وتراثها الضخم من المخطوطات المحفوظة حتى الآن •• ومشكلات تدوينها وتعليمها الخ •• وكيف سنحقق تعاوناً وثيقاً بالنسبة لقضايانا القومية الكبرى مع شركائنا في نفس المشكلات اذا لم يشعروا بالتعامل المتكافيء وباحترام ثقافاتهم ولغاتهم وحضاراتهم بدراستها في بلادنا وتأكيد حضورها في مجتمعاتنا مثل غيرها من الثقافات واللغات السائدة •

ط ـ أما المشكلة الأكثر تعويقاً في هذا المجال فهي مشكلة تمويل مشروعات التعاون والتبادل الثقافي ، وخاصة ما طرح منها بالفعل للتنفيذ •• ان المشكلات السابق التعرض لها هنا انما يرجع معظم العجز في مواجهتها الى نقص تمويل الحلول المطروحة لا الى عدم المعرفة بطبيعتها وحجمها •

ولقد تأكد للجميع الآن أن التعاون السياسي والاقتصادي لا بد له من قاعدة ثقافية يعتبر التعليم أحد أسسها الأولى وأصبح الاستثمار في التعليم والثقافة جزءاً من خطط التنمية الاقتصادية والاجتماعية نفسها لعلاقته بتنمية الموارد البشرية ولذا فاننا نتصور أن مسؤولية تمويل مشروعات التعاون الثقافي الكبرى هي مسؤولية الدول والمؤسسات الاقتصادية العربية وهناك مشروعات كبيرة سوف يرد ذكرها مع اتحاد الجامعات الافريقية وفي كينيا ونيجيريا وباكستان أي على المستوى العام أو الثنائي تحتاج الى تمويل أكبر من الامكانيات المحدودة المتاحة وذلك لتوفير الأساتذة والمتعلمين والمنح الدراسية والمكتبات

المتخصصة وانشاء بعض المؤسسات التعليمية لصالح اللغة والثقافة العربيتين مثل الأقسام الخاصة بالجامعات أو معاهد المعلمين فتحتاج كلها لتنسيق الطاقات العربية لتمويلها ودفع عملية تحقيقها ٠

☐ بعض ملامح الجهود العربية في مواجهة هذه المشكلات :

لا يمكننا القول بأن قضية التعاون الثقافي الخارجي وخاصة تجاه الدول الافريقية والآسيوية قد غابت عن الوعي العربي في المرحلة الحديثة من التاريخ العربي وما قصدنا من عرض المشكلات السابقة قبل التعرض للجهود القائمة في الميدان الا للتذكير بأن هذه الجهود لم تستجب بعد للاحتياجات الكبيرة التي يطرحها واقع العلاقات الثقافية العربية الخارجية كما ان بعض هذه الجهود ما زال في طور التولد بينما الاحتياجات في حالة تضخم وتحتاج الى مواجهة عاجلة ٠

ولقد كان ثمة جهود مبكرة اضطلعت بها بعض البلدان العربية مع موجة الاستقلال في العالم الثالث بل وقبل ذلك أحياناً ، ولا يغيب في هذا الصدد دور الأزهر وجامعات القيروان والزيتونة والملك عبد العزيز ومعهد بخت الرضا ولكننا لا بد أن نشير أنها جهود قامت على الحضور الطوعي في الغالب لطلاب العلم الذين جذبتهم الدراسة الدينية في غالب الأحوال ولم تخضع المنح الدراسية العديدة التي وفرتها هذه المؤسسات لخطط محددة تستجيب للاحتياجات القائمة في تلك المجتمعات وقد تكون الصورة قد تغيرت نسبياً في أعقاب الستينات ومع نمو الجامعات العربية نفسها بحيث تنوع مجال تقديم المنح الدراسية في مجالات العلوم الحديثة المختلفة ولكن ذلك ما زال يتم على نطاق ضيق رغم التنوع القائم في نظم التعليم في العالم العربي بما يمكن أن يستجيب للاحتياجات المتنوعة بدورها من قبل الدول النامية ٠

ولنستعرض في عجالة بعض الجهود القائمة وآثارها وخاصة على المستوى الجماعي حتى يمكننا أن ننتهي الى بعض التوصيات بعد ذلك لتطوير نتائجها :

١ ـ لقد أدى تطور حركة التعاون العربي الافريقي الى انشاء « صندوق المعونة الفنية للدول الافريقية والعربية » في اطار عنينا الجامعة العربية وبدأ الصندوق يعاون في قضايا التعريب بالوطن العربي نفسه من جهة وبعض المساعدات للجامعات الافريقية من جهة أخرى بتمويل مرتبات بعض الأساتذة في ضوء خطة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في هذا الصدد ٠

ولكن سرعان ما أدى تعثر الظروف المالية للصندوق الى شل هذه الخطط جميعاً بل ويهددها بالتوقف بما لم يمكن معه تطوير عمله في مجال المساعدة لاعداد هيئات التدريس الافريقية بتوفير منح دراسية لمستوى الدراسات العليا ٠

٢ ـ دخلت منظمة المؤتمر الاسلامي مجال العمل الافريقي على المستوى الجامعي دعماً لجهود ثنائية معروفة في هذا الصدد الأن المخصصات الكبيرة التي رصدت في هذا

المجال انصبت على اقامة مشروع جامعة اسلامية في نيامي بالنيجر ذات طابع خاص في النهاية كما أن مشروع الجامعة الآخرى في كمبالا لم يتجدد بعد ٠

٣ ـ أنشأت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم جهازاً خاصاً للتعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية يستهدف ضمن أعماله توفير بعض الأساتذة لأقسام اللغة العربية والدراسات الاسلامية بالجامعات الافريقية وتقديم المنح الدراسية على مستوى الدراسات العليا مساهمة في خلق اطارات للجامعات الافريقية ٠

وقد أدت اتصالات المنظمة بعدد من الجامعات الى تطلعها جميعاً لخدمات من هذا القبيل فلم يقتصر الأمر على قسم اللغة العربية بجامعة كينيا بل ان لدى جهاز التعاون الدولي طلبات لافتتاح أو دعم أقسام اللغة العربية بجامعة ماكاريري باوغندا وجامعة دار السلام بتنزانيا وجامعة داكار بالسنغال وجامعة ليجون بغانا فضلا عن حوالي عشر جامعات في نيجيريا أنشأت أقساماً للدراسات العربية والاسلامية وتعرب عن شديد حاجتها لمعاونة المنظمة ٠

وفي حدود الميزانية المحددة المخصصة لجهاز التعاون الدولي فانه مع العمل على توفير بعض الأساتذة لهذه الأقسام فانه سارع بارسال مكتبة عربية نمطية من حوالي ١٠٠٠ كتاب لكل منها ويعمل على تزويد بعضها بالأدوات التعليمية الحديثة وبخبراء المناهج لكن ذلك كله يتطلب أموالا أكبر ومشروعات كبيرة ومشتركة للنهوض بهذا العبء ٠

٤ ـ وقد أقامت المنظمة أيضاً علاقات وثيقة مع اتحاد الجامعات الافريقية الذي تقوم رسالته أساساً على المساعدة في توفير هيئة تدريس مناسبة بالجامعات الافريقية عن طريق توفير المنح واعادة تأهيل الأساتذة وعقد الندوات لتوحيد مناهج البرامج الخ٠٠ وأعدت المنظمة مع الاتحاد مشروعاً كبيراً لاعداد حوالي ٤٥ أستاذاً افريقياً يؤهلون بالجامعات العربية ليعودوا رسل الأخوة والتعاون الحقيقي وكان أمل المنظمة أن تلقى الدعم المالي لهذا المشروع الكبير من قبل صندوق المعونة الفنية بالجامعة العربية في اطار تنمية التعاون العربي الافريقي ، وللأسف يواجه هذا المشروع الحيوي بنكسة المصادر المالية للصندوق وتهديده بالتوقف ٠

٥ ـ وقعت المنظمة اتفاقية مع المعهد الثقافي الافريقي بداكار وهو يعتبر منظمة كبرى تضم أكثر من عشرين دولة افريقية لتنسيق السياسات الثقافية وتوحيد مفاهيم التربية وتنمية الخبرة العلمية الافريقية وتبادلها ويتطلب تطبيق مثل هذه الاتفاقية وتوسيع دائرة التبادل عن طريق المنظمة والمعهد الى تكاليف عالية لا نعتقد أنها تتوفر للمنظمة الا اذا أضيفت اليها الجهود الثنائية الواعية بأهمية ذلك ٠

٦ ـ تقوم المنظمة في كل من الباكستان وكينيا بمشاريع نموذجية لتأهيل المعلمين لتدريس العربية تتعاون خلالها مع جامعة العلامة اقبال من جهة ومع أساتذة قسم اللغة العربية بجامعة نيروبي والمجلس الأعلى لمسلمي كينيا من جهة أخرى ويستهدف المشروع الباكستاني تدريب حوالي ١٠ آلاف معلم للعربية اذا توفرت له الميزانية المطلوبة

(حوالي ٥ مليون دولار) رغم أن المنظمة بدأته فعلا بامكانياتها المحدودة ٠ وبالمثل تفعل مع كينيا ويجري دراسة مشروع واسع مع الجامعات النيجيرية لتحقيق نفس الهدف مستفيدين من روح جديدة في هذه الجامعات لخدمة البيئة التعليمية والثقافية بدخول مجال تأهيل معلمي العربية حيث اكتشف وفد المنظمة الى نيجيريا وجود حوالي ١٠ آلاف معلم للعربية في المدارس القرآنية ومختلف مراحل التعليم دون اعداد علمي وتربوي مناسب ٠

٧ ــ دخلت المنظمة ممثلة للجامعة العربية في اتفاق مع منظمة الوحدة الافريقية لانشاء المعهد الثقافي العربي الافريقي وقد وافق مجلس المنظمة ومجلس الجامعة العربية على الاتفاقية وهي في انتظار موافقة مجلس القمة الافريقي ٠ ويستهدف المشروع ضمن برامجه توفير المنح الدراسية وتدريب الجامعيين وعقد الندوات لتوحيد المفاهيم الثقافية والتربوية وتنظيم تبادل الأساتذة والخبراء والمشروع لا تقل نفقاته الأولية المقدرة عن ١٠ ملايين دولار اذ يعتبر مركزاً للعمل الجماعي العربي والافريقي معاً ويمكن أن تصب فيه جهود اتحاد الجامعات العربية والافريقية على السواء وسيكون المشروع قاعدة لتنسيق الجهود الثنائية ومركزاً لأبحاث ودراسات في مجال الثقافة العربية ــ الافريقية ٠

☐ خاتمة ومقترحات :

لعل الصورة أن تكون قد اتضحت بشأن الحاجة الى دعم التعاون الثقافي الخارجي بالتركيز على مجال التعليم العالي عامة ودور الجامعات بوجه خاص ، كما اننا عنينا هنا بتركيز هذا الدور نسبياً في مجال الثقافة العربية والاسلامية الذي تستطيع البلدان العربية أن تقدم فيه الكثير ٠ ولقد بدا من خلال العرض السابق مدى استعداد الأطراف الأخرى للتعاون بقبول عناصره العربية هذه حيث تفتح وتدعم أقسام اللغة العربية والاسلامية وحيث يضطرون بسبب النقص الى الاستعانة بمن يقدم برامجها باللغات الأجنبية الأخرى متعرضين لآثار سلبية غير خافية لهذا الاسلوب ٠

وقلنا ان جهوداً فردية قائمة لا يمكن اغفالها مثل الجهود التاريخية التي رسخت هذه الاحتياجات وهو درس في ذاته باعتبار أن ما يتم اليوم سيصير تاريخاً في المستقبل لنا أو علينا ٠

وتعرضنا لجهود بعض المنظمات العربية والاسلامية والدور الذي تقوم به المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في حدود امكانياتها المتواضعة والمشروعات الطموحة التي تطرحها لو تحقق لها العون الصحيح ٠

ولعل كشف عناصر الصورة هذا وما عرضناه من مشكلات يتعرض لها الواقع الافريقي والآسيوي واحتياجات يلح في طلبها تحت أكثر من فقرة من هذه الورقة أن يوصي تلقائياً

بنوع المقترحات الواجب النظر فيها لدعم هذه العلاقات الثقافية الضرورية ٠٠ ومع ذلك فانه لا باس من ابراز أهم هذه المقترحات الواردة ضمنا في البحث على النحو الآتي :

١ ـ **لمواجهة المشكلة الملحة بالنسبة لأساتذة الجامعة في افريقيا خاصة في مجال تعليم العربية والدراسات الاسلامية يتطلب الامر توفير حوالي ٢٠ أستاذاً للغة العربية والدراسات الاسلامية للعام الدراسي ٨٤/١٩٨٥ وفي نفس الوقت فان الأمر يتطلب توفير ٤٠ منحة للدراسات العليا في مجال الثقافة العربية والاسلامية لاعدادهم ليصبحوا هيئة تدريس محلية لهذا التخصص في أقرب وقت ٠**

ويمكن لتيسير التعاون في هذا المجال أن نشير الى أن دولة مثل نيجيريا تدفع مرتبات معادلة للمرتبات المحلية ويصبح على الدولة مقدمة العون أن تدفع فارق المرتب وهنا يمكن أن يكون نظام تفريغ الأساتذة لسنة أو أكثر بمرتباتهم العربية معاونا في هذا الصدد كما قد يكون نظام تبادل الأساتذة معاونا على دفع المشروع مع بعض الجامعات ٠

٢ ـ يحتاج طلاب أقسام الدراسات العربية والاسلامية الى التشجيع عن طريق توفير المنح للبارزين منهم من جهة واستضافة طلاب هذه الأقسام بالجامعات العربية فترات الاجازات لمعايشة البيئة العربية لبعض الوقت تنمية للغتهم ٠

٣ ـ **يحتاج مشروع اتحاد الجامعات الافريقية لتأهيل حوالي ٥٠ أستاذاً في مختلف التخصصات بالجامعات العربية أن تتحمله مختلف الجامعات حيث تبلغ تكاليفه بالنسبة لهيئة واحدة كصندوق المعونة الفنية حوالي مليون دولار وهنا تأتي أهمية التنسيق فيما بين الجامعات العربية لانجاز الخطة أو دفع الدوائر المعنية بدفع مخصصاتها للصندوق لتحقيق نفس الغرض ٠**

٤ ـ تتوقع الجامعات الافريقية والآسيوية وبعض جامعات أمريكا اللاتينية حيث توجد جاليات غربية كبيرة أن ترفدها الجامعات العربية بانتاجها من الكتب والبحوث ليطلع الباحث الافريقي القارىء للعربية على نتاج الجهد الثقافي والفكري العربي ٠

٥ ـ **كما تحتاج معاهد التربية التابعة لهذه الجامعات الى خبراء في المناهج التربوية خاصة بالنسبة لأقسام اللغة العربية والدراسات الاسلامية ومكتبات مدرسية متخصصة وكتب تعليمية معدة علميا لهذا الغرض ٠**

٦ ـ وفي نفس الوقت فان وزارات التعليم العالي بالوطن العربي لابد وأن تشرع على وجه السرعة في دراسة مشكلة معادلة الشهادات الافريقية وأن تضع اتفاقية معادلة الشهادات الافريقية موضع النظر ٠ حتى لا يستغرق الحاق الطالب الافريقي باحدى الجامعات العربية ، ذلك الجهد الذي يبذله حاليا ٠ وحتى يتحقق ذلك فانه لا بد من اصدار توجيهات بتيسير الحاق الطلاب الافريقيين بالجامعات ومراعاة ظروف التعليم الصعبة في عدد من البلدان حديثة الاستقلال ٠

٧ ـ حيث لا يمكن اقامة تعاون ثقافي خارجي دون معرفة معمقة بواقع هذا العالم الخارجي خاصة المحيط بنا والقريب منا فان الأمر يستوجب التوصية بانشاء معاهد الدراسات الافريقية والآسيوية بالجامعات العربية المختلفة للتعرف على حضارات هذه الشعوب وآدابها والتعمق في فهم مشكلاتها كما يتطلب الأمر انشاء أقسام للغات الافريقية والآسيوية لخلق جيل من الخريجين العارفين بثقافة هذه البلدان ولا يعقل أن يكون جزء كبير من العالم العربي وسكانه على أرض القارة الافريقية ولا توجد مراكز للدراسات أو اللغات في جامعات الدول العربية • وهذا النقص الملحوظ أصبح موضع تلميح المثقفين والمسؤولين الافريقيين الذين نطالبهم بالتعاون ودراسة اللغة والثقافة العربيتين •

٨ ـ وقد يكون مشروع « الجامعة » العربية للدراسات العليا والبحث العلمي فرصة لتضمين أهدافها وبرامجها بعض مسؤوليات التعاون مع الجامعات الافريقية والعربية في مجال اعداد اطارات هيئة التدريس عن طريق المنح الدراسية المتخصصة وكذا اعداد متخصصين عرب في الشؤون الافريقية والآسيوية بايفاد الشباب العربي الى مختلف الجامعات الافريقية التي يحظى عدد منها بتقدير علمي معروف ، ولذا نقترح أن تتضمن « أهداف الجامعة » هذا البعد الخاص بدورها مع العالم الخارجي حيث يبدو غائباً بين الأهداف في المشروع المطروح •

الأستاذ حلمي شعراوي

الخبير بجهاز تنمية الثقافة العربية الاسلامية
في الخارج بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

□ ■ □

مسرحيّة بنـات يعـرب

رضا صافي

الـــراوي : « من وراء الستار » : قال الراوي يا سادة يا كرام ، في السنة الخامسة عشرة للهجرة افتتح القائد سعد بن أبي وقاص مدينة ـ القادسية ـ ، وهي قريب من من موقع ـ الكوفة ـ اليوم ، وأقام فيها شهرين حتى اطمأن الى ثبات قدم العرب المسلمين فيها وفيما حولها من قرى ودساكر ، ثم سأل الخليفة عمر بن الخطاب عما يفعله ، فأمره بأن يخلف النساء والعيال عند نهر قريب منها يسمى ـ العتيق ـ ، ويسير بالجيش الى المدائن ـ مدائن كسرى ـ لفتحها · ففعل · وكانت صلته بنساء العتيق ما تنقطع ، فهو يوالي رسله اليهن ، يتفقدون شؤونهن ، ويحملون اليهن ما يحتجنه من مؤن ومتاع ·

وطال الزمن على أولئك النسوة ، وهن فارغات من أي عمل ، حتى سئمن حياة الفراغ هذه ، وأصبحن يفكرن في الخلاص منها · وها نحن الآن معهن نشهد جلستهن الحاسمة في هذا الشأن ·

« ويفتح الستار فوراً »

المنظـــر : « مجموعة من النساء العربيات ، يلوح من خلفهن أطناب بيوت من الشعر ، وهن يتلهين ببعض الأشغال اليدوية : واحدة تنفش صوفاً ، وأخرى تغزله ، وثالثة تضفره ، ورابعة ترتق ثوباً ، وخامسة تطرز منديلا ··· »

ريـــا : كيف أصبحتن اليوم يا أخواتي ؟

دهمـــاء : « تبدو كأنها أكبرهن سناً » على أوفى حال من السأم والضجر من هذه الحياة الفارغة العجفاء ·

ريحانـــة : اي والله ، لقد كاد السأم يخنقنا ، والفراغ يشل أطرافنا ·

بنانـــه : وكدنا والله نشبه النـَعـَم ، ما لنا من هم الا الرعي والمراح ·

درة : ويا ليت لنا منها ما يطربنا ثغاؤه أو يسلينا حلبه ·
ريـــا : وما حيلتنا في هذا ، وهو رأي أمير المؤمنين ؟
دهمـــاء : نعم هو رأيه وعلينا طاعته ، ولكن هل جاءه علم ما نعانيه من ضيق وملل ؟!
ريحـانـة : وما عسـاه يصنع لو علم ؟
بنـانـه : ليس من شك في انه سيجد لنا مخرجا منه ·
درة : « تلتفت نحو الجهة التي تظهر منها أطناب البيوت » هذه أختنا أزده بنت الحارث مقبلة علينا ، ولعل لديها رأيا ، فاني لأعرفها أشدنا ضيقاً بما نحن عليه ·
أزده : « تدخل متمهلة » السلام عليكن ، ونعم صباحكن ·
الجميـع : « ينهضن » وعليك السلام والرحمة يا بنة الحارث ·
أزده : كيف أصبحتن ؟ وفيم تتداولن ؟ فاني لألمح على وجوهكن أمارات الاهتمـام !
ريـــا : كنا نتشاكى ما صرنا اليه من وحشة وانقباض صـدور ، نتيجة لهذه الحيـاة الفارغة الرتيبة التي فرضت علينا في هذا المخيم النائي ·
أزده : وهل خرجتن برأي ؟؟
دهمـــاء : تمنينا لو يعرف أمير المؤمنين حالنا فيجد لنا مخرجاً منها ·
أزده : ولكنه انما أراد لنا الراحة والسلامة حين أمر بشأننا بما أمر ·
ريحـانـة : نعم · ولكنه لو عرف أن تلك الراحة قد أضنتنا لأعاد نظراً فيما أبرم ·
بنـانـه : ولو ذكر أنه قد أجحف بنا حين اختار لنا السلامة لأنصفنا ، وهو المنصف العادل·
أزده : أجحف بنا ؟ وكيـف ؟
بنـانـه : حرمنا القيام بنصيبنا من فرض الجهاد ·
أزده : هذا هو الحق يا بنانه · وها هنا جوهر الأمر · اننا نقيم هنا سالمات رافهات ، ورجالنا وأبناؤنا يقاسون الأهوال من دوننا ، ويصطـلون بنيران الحـرب ، ويكابدون ويلاتها · وهذا منتهى الاجحاف بنا والغبن لنا ·
درة : فما عسانا نفعل اذن ؟
أزده : لو قبلتن رأيي للحقنا بهم وقمنا بواجبنا الى جانبهم ·
دهمـــاء : هذا ، والله هو الرأي · وما أحرانا بالمبادرة الى تنفيذه ·
بنـانـه : أجل والله · وانه للعار المخزي أن يصدق علينا اسم الخوالف ·
ريـــا : وأمر الخليفة ، يا أخواتي ؟ ورأي قومنا فيه ؟؟
أزده : أما الخليفة فانه لن ينكر علينا ممارستنا فرضاً نحن والرجال فيه سواء ، اذا هو وثق بصدق عزيمتنا وحسن بلائنا · وأما قومنا فعسى أن ينالهم من لحاقنـا بهم ما تقرّ به عيونهم ·

ريحانــة : اذن ، فلنعر ّفهم عزمنا هذا ، حتى لا يرتابوا اذا طلع عليهم غبار ركبنا ٠

أزده : كلا ، بل ان مفاجأتنا لهم ستكون أعود بالفائدة عليهم ٠ فاني لأقدّر أن هـذا الغبار سيخدع الأعداء ، فيحسبوننا نجدة جديدة للقــوم ، فتهن عزائمهـم وتضطرب صفوفهم ويولون الأدبار أو يلقون بأيديهم الى الاسار ٠

درّه : لنعم ما رأيت يا أزده ٠ وما أحراك بأن تقودينا الى ميادين القتال ومعترك الأبطــال !

الجميــــع : نعم نعم ٠ الى ساحات الجهاد ٠ وعاشت القائدة أزده بنت الحارث بن كَلَدَه ٠

أزده : بصدق عزائمكن سننال الظفر ان شاء الله ٠ فهيا هيا نقوّض خيامنا ونسر على بركات الله ٠

الجميــــع : « يتجهن نحو الخيام ، وتشرع واحدة منهن بالحداء والكل يرددن عليها » :

يــا مــرحبــاً يــا مــرحبــا
بالمجــد تبنيــه الظبــى
٠ ٠ ٠ ٠ ٠ ٠
يــا مــرحبــاً يــا مــرحبــا
بالموت من حدّ الظبى ٠٠٠

ريــــا : « تلتفت نحو الجهة الثانية من المسرح وترتد الى النســوة » : الحذر الحـذر ! فقد أطلع الأفق غباراً كثيفاً ٠

الجميــــع : « يتجهن نحو مصدر الغبار » ٠

دهمــــاء : انها كوكبة من الفرسان ، لا يكاد عددهم يبلغ العشرين ٠ وأخشى أن يكون هناك سوء أريد بنا ٠

أزده : لا بأس عليكن أيتها الأخوات ٠ ووالله لو تعــرض لنا جيش العـدو بكامــله ، لناجزناه وأذقناه النكال ٠

ريحانــة : كيف نناجزهم وليس في أيدينا سلاح ؟؟!

أزده : عليكن الحجارة ، تردين بها الفرسان قبل أن يصلوا الينا ، ثم عمد البيــوت تضربن بها عيون الخيل التي تصل الينا ، فتلقي بفرسانها أرضــاً ، فننقض عليهم بالأعمدة ونبيدهم على بكرة أبيهم ٠

بنــانــه : لله درك يا بنة الحارث ، من قائدة محنكة ٠

أزده : هيا هيا الى الحجارة والعمد ، واني لمحتفظة بمكاني هذا ، أرقب منه حركات القــادمــين ٠

الجميــــع : « يخرجن من الجهة المؤدية الى الخيام » ٠

أزده : « تراقب القادمين وتحدو : يا مرحباً يا مرحبا ، والنسوة يرددن عليها من الداخل» ٠

النســوة : « يرجعن ومعهن عدد آخر من النساء ، وقد حملن أوعية فيها حجارة ، وبيد كل منهن عمود ، وبنانه تحمل عصاً عقدت عليها خماراً بشكل علم ، وهــن يهزجــن بالنشيد ويهززن العمد » .

بنــانــه : « لأزده » اليك راية النساء أيتها القائدة !

أزده : « تتناول الراية » بخٍ بخ راية المجد والشــرف ! لأدفعن عنهــا الأذى بنفسي ، ولأفدينها بروحي !

الجميــــع : عاشت القائدة وعزّ العلم !

أزده : واذا فزت بالشهادة ، فاجعلنها كفني ، ولتكن القيادة لأختكن هذه التي حمــلتها الــي .

ريـــــا : أرى الفرسان قد اقتربوا منا ، وكأنهم قافلة ميرة لا سرية حرب ، فهذا قطــار من الابل يتلوهم .

أزده : بادرنهم بالحجارة ، مهما يكن أمرهم .

الجميــــع : « يأخذن برشق الحجارة في جهة القادمين وهن يهزجن » .

دهمـــــاء : أرى الفرسان قد حادوا عن مرمى حجارتنا .

ريحـانــة : كأني بهم يرتدون ثياباً عربية .

بنــانــه : أخشى أن يكونوا من أعدائنا ، وقد ارتدوا هذه الملابس ليخدعونا بها .

درّه : ها هو قائدهم قد انحاز عنهم وأقبل نحونا رافعاً راية بيضاء .

أزده : أوقفن الرمي ، وأشرعن العمد ، وكن على استعداد !

« يتوقف النسوة عن رمي الحجارة »

أزده : « تخاطب الفارس المقبل » : مكانك أيها الفارس وترجل !

. . . .

أزده : أزح النقاب عن وجهك لنعرف من أنت .

. . . .

أزدة : يا مرحباً بالنسير ! وحياك الله واخوانك . هلم الينا ! « وتخاطب النساء » : انهم رسل قومنا ،جاؤوايتفقدوننا ، فلنحسن استقبالهم .

« يصطف النسوة نصف حلقة ، ويدخل النسير وقد عقــد على سيفه منديــلا أبيض » .

النســــير : سلام الله على عقيلات العرب وأمهات الأبطال ! .

الجميــــع : وعليك السلام والرحمة .

أزده : كيف خلّفت القوم ؟

النســير : على أحسن حال والحمد لله · وهم يرجون أن تكنَّ كذلك ·

أزده : أما الأمن والصحة فتامان بحمد الله ، وأما هدوء النفس وراحة الضمير فلا ·

النســير : وعلامَ لا تهدأ نفوسكن وترتاح ضمائركن ؟!

أزدة : اننا نتحرق شوقاً الى مشاركتكم أهوال الحرب ومشاق القتال ، ونتوق الى مشاطرتكم لذاذات الظفر وفضل الشهادة · فما بالكم أقمتمونا هنا كالأنعام وتركتمونا كالسائمة ، وأنتم تعلمون أن ما كتب عليكم كتب علينا ، وأنكم لستم بأجرأ منا على الموت في سبيل الله وأمتنا العربية ؟؟!!

النســير : مرحى لكنّ وبارك الله بكنّ ، وما كان ليعربيات أن يكن الا كما أرى · « يجيل نظره في جمعهن » ما هذا اللواء المعقود ؟ وما هذه العمد المشرعة ؟؟!!

بنـانـه : هذا لواء الجهاد عقدناه لقائدتنا أزدة بنة الحارث بن كلده ·

درة : وهذه العمد سلاحنـا الذي أعددناه لدفع الأذى ورد الكيـد حين رابنا أمـركم وخشينا أن تكونوا من جنود الأعداء ·

النســير : بخٍ بخٍ للبوءات وألف مرحى !!

أزده : لقد كنا على أهبة اللحاق بكم بعد أن نفد صبرنا ، وأصبحنا لا نطيق احتمال هذه الحياة اللينة الفارغة ·

النســير : يا مرحباً بكن وأهلا · ولكن هل نسيتنّ أمر الخليفة بشأنكن ؟؟!!

أزده : ما نسيناه قط · ولكنا نرجو أن يحمد بلاءنا اذا أتته أنبـاؤه ، فيغفر لنـا جرأتنا في الاجتهاد لصالح الأمة ·

النســير : على مشيئة الله ·

أزدة : أين تعسكر الجيوش الآن ؟ وما أخباركم بعدنا ؟؟

النســير : لقد فتح الله على العرب ، فاقتحموا ــ برس ــ وبابل ــ ودانت لهم ــ نهر شير ــ أولى مدائن كسرى من الغرب ، وهم الآن على أهبـة الزحف على المـدائن في الشرق وستدين لهم قريباً بعون الله ، فيدخلون ايوان كسرى ، مكللين بالفـوز ، متوجين بالظفر ، وينجز الله وعد نبيه للمؤمنين ·

أزده : وقائدنا سعد ، كيف حاله ؟ وعسى أن يكون قد تم شـفاؤه من المرض الـذي ألمّ به في القادسية ؟؟

النســير : لقد استكمل عافيته بحمد الله ، وهو يقود الجيوش ويدير المعارك بما عـرف عنه من حنكة وسداد رأي ·

أزده : نحمد الله على شفائه ، ونضرع اليه أن يبارك عمره ، ويجعل النصر مقروناً بلوائـه ·

النســـير : وانه لدائم التفكير بكن ، والعمل على ما فيه راحتكن • وقـد أرسلني لأتفقـد شؤونكن ، وحمّلني شيئاً من الغنائم والمؤن • فاذا أذنت دعوت رجالي لافـراغ أحمالهم في البيوت •

أزده : ليس بنا حاجة الى الغنائم والمؤن ، فنحـن على أهبـة السير الى الميـدان كمـا أسـلفت •

دهمـــاء : يا نسير ! كيف خلّفت ولدي همّاماً البجلي ؟؟

النســـير : بشراك يا خالة ! فقد كرمه الله بالشهادة بعد أن أبلى في سبيله أحسن البلاء •

دهمـــاء : « تزغرد » لهذا ولدتك يا همام ، والحمد لله الذي شرفني باستشهادك •

بنـانـــه : وأخي صهيب العامري ؟؟

النســـير : عهدي به منذ فصلنا من القادسية ، وقد كان في سرية شرحبيل بن السمط • ثم أنبئت أنه أسر على أبواب بابل ، بعد أن عقر جواده في المعركة ، وهو الآن مـع الأسرى في المدائن •

بنـانـــه : يا لثارات صهيب ! ولا عشت اذا لم أنقذه من أسره !

الجميـــع : كلنا عونك يا أختاه •

أزده : « للنسير » دونكم الخيام لتمكثوا فيها بضعة أيام ، حتى تنالوا قسطاً من الراحة ، فاننا سنمد الليلة ان شاء الله •

النســـير : كلا ، بل نسير معاً ، وليس بنا من حاجة الى الراحة • واني عائد الى رفاقـي لاعلامهم بعزمنا على الرحيل معاً •

أزده : على بركات الله ، وسنسري مع بزوغ القمر

النســـير : الوداع الآن ، والى اللقاء • « يخرج »

أزده : مع اليمن والبركة والسلامة • « للنساء » هيا نقوّض الخيـام ونشد الأحمال ، ونسأل الله العون والمدد •

الجميـــع : « يتجهن للخروج وهن يهزجن » •

• • • • • • •

الـــراوي : « من وراء ستار الختام وهو يغلق بتمهل » ويبلغ النسوة ميدان المعركة ، وطلائع الجيش العربي تحاول عبور نهر ـ دجلة ـ سبحاً على الخيول ، للوصول الـى ـ المدائن ـ ، والعدو يدفع بجنوده يحاول صدها ، والمعركة محتدمة فـوق صفحة النهر وعلى ضفتيه • وتهرع ـ بنانة ـ ، ومعها بعض أخواتها ، الـى الاندماج بمقتحمي النهر ، تبغي انقاذ أخيها من الأسر ، ولكنها تصاب بسـهم وهي على أذرع من الضفة الثانية ، فتحمل الى المعسكر لاسعافها ، ويتابع أخواتها تقدمهن حتى يبلغن الضفـة مع المجاهـدين ، ويندفعـن الى معتقل الأسرى يحررنهم ، وبينهم ـ صهيب العامري ـ أخو ـ بنانة ـ ، فيقصصن عليه حديث أخته الجريحة • فيطير اليها حتى يلقاها بحضرة القائد سعد بن أبي وقاص • ويكون هذا مشهداً مؤثراً من مشاهد معركة ـ فتح المدائن ـ •

(نشـيد بنـات يعـرب)

يـا مرحبـاً يـا مرحبـا   بالمجـد تبنيـه الظبـى

★ ★ ★

يـا مرحبـاً يـا مرحبـا   بالمـوت من حدّ الظبى[1]

★ ★ ★

نحـن بنـات يعـرب   أعظـم بـه مـن نسـب
تـم علانـا بالنبـي   زيـن البطـاح والـربى
يـا مـرحبـاً . . .

★ ★ ★

نحـن لبـؤات الحمـى   يأبـى العـلا أن نهضمـا
أوطـاننـا صـارت سما   بنـا فيـا عـزّ الغبـا
يـا مـرحبـاً . . .

★ ★ ★

نسـمو الى الحـق المبين   نشـد أزر الطامحـين
نصـوغ أشـبال العـرين   كـواكبـا وشـهبا
يـا مـرحبـاً . . .

★ ★ ★

بشرى الهـدى بشـرعنا   بشـرى الورى بعـدلنـا
بشـراك يـا دنيـا بنـا   نـوراً يشـق الغيهبـا

حمص : رضـا صـافي

★ ★ ★

---

١ ـ يراوح بين اللازمتين في أثناء الانشاد .

ببليوغرافيا الدّراسات الخلدونيّة

مؤلفات ابن خلدون ومصادر دراسته

أعدها: فريد جحا

١ ـ مقدمة :

تصادف، في العام ١٩٨٢ م، ذكرى مرور /٦٥٠/ عاماً على ولادة العلامة العربي الكبير ابن خلدون ذلك انه ولد في عام ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م، وربما احتفل بهذه المناسبة، نظراً للمكانة السامية التي يشغلها هذا المفكر، لا في تاريخ الحضارة العربية فحسب، بل في تاريخ الحضارة الانسانية ايضاً.

وقد رغبت في المشاركة بالاحتفال بهذه الذكرى الماضية، ولذلك قمت هنا بجمع مصادر الدراسات الخلدونية في اللغة العربية، واللغات غير العربية، اسهاماً مني في ذلك الاحتفال، وتمهيداً لما سيلي من دراسات ستكون على الشكل الآتي :

آ ـ ترجمة المقال الذي كتبه الدكتور محمد الطالبي عن ابن خلدون في دائرة معارف الاسلام، الطبعة الحديثة.

وهو مقال جيد جدير بأن يوضع بين ايدي القراء العرب، نظرا لصعوبة الحصول على دائرة معارف الاسلام باللغات الأجنبية من جهة، ولتعذر قراءتها باللغتين الفرنسية والانكليزية على الذين لا يتقنون اللغتين هاتين من جهة ثانية.

ب ـ كتابة مقال عن **(الجانبين التعليمي والتربوي في تراث ابن خلدون)**، ذلك ان المقدمة التي مهد بها لتاريخه (العبر) تضم جوانب كثيرة لها صلة بالتربية والتعليم، وفيها امور لا تزال تحمل قيمتها حتى اليوم.

جـ ـ كتابة مقال بعنوان **(الأندلس في حياة ابن خلدون وتراثه)** فلقد زار هذا العلامة فردوس العرب في اسبانيا مرتين عازماً على الاقامة فيه متفرغاً للدراسة والتعليم، ثم ازعجته عنه السعايات والوشاة، بعد ان تركت هاتان الزيارتان في حياته ونفسيته وآثاره آثاراً لا تمحى.

د ـ تتويج ذلك كله ، بفصل يحمل عنوان **(مكانة ابن خلدون في تاريخ الحضارتين العربية والانسانية)** وهي مكانة سما اليها بما قدم من فلسفة للتاريخ ودراسة للظواهر الاجتماعية، مما حدا بمؤرخي الحضارة وعلمي التاريخ والاجتماع، الى ابراز فلسفته التاريخية ، ومكانته مؤسساً لعلم الاجتماع ، فضلا عما تضم مقدمته من ابحاث تتناول جميع جوانب الثقافة المعروفة في عصره ، وتجعل المقدمة دائرة معارف حقاً .

ورغبة في تسهيل عمل الذين يريدون ان يدرسوا ابن خلدون ، وجوانب جديدة فيه لم تكن مدروسة من قبل ، رأيت ان امهد لذلك ، بوضع هذا الثبت البيبليوغرافي عن مؤلفات ابن خلدون والأبحاث والمقالات والكتب التي درسته.

ان هذا الثبت كما سيرى القارىء طويل ، وعدد ابحاثه وكتبه قد تجاوز الأربعمائة بين مقالة ودراسة وكتاب ، امتدت زمانياً منذ كان ابن خلدون على قيد الحياة ، حتى الشهرين الأخيرين من هذا العام ١٩٨١ ، حين صدرت اربعة كتب عنه ، اما مكانياً ، فالذين كتبوا عنه ينتمون الى اكثر دول الأرض ففيهم يابانيون وهنود وباكستانيون واتراك وانكليز واميركان وروس وايطاليون واسبانيون وفرنسيون وسويسريون وهولانديون ، بله الكثيرين من العرب الذين كتبوا عن ابن خلدون وهم كثر ايضاً .

هذا وتبدأ الدراسات الخلدونية منذ كان حياً ، فلقد ترجم له ، وروى شيئاً من شعره واثبت شيئاً من نثره ، صديقه ومعاصره الكاتب والشاعر الشهير لسان الدين بن الخطيب كما قدم لنا هو سيرة حياته الذاتية ملحقة بالجزء السابع من تاريخه بعنوان (التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقا) وهي السيرة التي طبعت بعد ذلك في كتاب سنجد اسم محققه فيما يلي من هذا الثبت .

وتتتالى الدراسات حول ابن خلدون باللغة العربية بعد ذلك ، ثم ينتبه اليه الأتراك في القرن السابع عشر فيترجمون فصولاً من مقدمته ويدرسونها ، ثم يعرّف d'Herbelot الغرب به وبمقدمة تاريخه حين يترجم فصولا منها وينشرها في (مكتبته الشرقية La Bibliothèque Orientale) وقد صدرت في القرن السابع عشر .

ثم كان القرن التاسع عشر قرن ابن خلدون، ان صح التعبير، فلقد نشر كاترومير Quatremère المقدمة في ثلاثة اجزاء نشراً علمياً مع تعليقات عليها ، وبدأ بترجمتها الى الفرنسية ومات قبل ان يتم هذه الترجمة فأكملها دوسلان Deslane ،ونشرها في ثلاثة اجزاء مع شروح وتعليقات مفيدة . ان نشر المقدمة وضعها بين ايدي المستشرقين ، وترجمتها وضعتها بين ايدي علماء الاجتماع ، الذين استطاعوا ان يضعوا ابن خلدون في مكانته من تاريخ علم الاجتماع .

وكثرت الدراسات الخلدونية بعد هذا ، وكانت تكثر كلما عرف الناس هذا العلامة الكبير ، والثبت الذي نقدمه اليوم كاملاً تقريباً اكبر دليل على ان ابن خلدون من اكثر اعلامنا من المفكرين والمؤرخين دراسة وبحثاً .

اعتمدنا في صنع هذه (البيبليوغرافيا) على ما لدينا من كتب متوفرة في مكتبتنا الخاصة وعلى كتب صنعت هذه البيبليوغرافيا قبلنا ، وسيرد اسماء هؤلاء بين مصادر الدراسات التالية ...

ولقد افدنا فائدة كبرى من الكتاب الذي نشره عام ١٩٦٢ بمصر الدكتور عبدالرحمن بدوي بمناسبة احتفال معهد العلوم الجنائية والاجتماعية بابن خلدون في مهرجان شارك فيه علماء كثيرون، وكان اخراج كتاب الدكتور بدوي في جملة ما تم في هذا الاحتفال .

ولقد اكملنا كل ذلك بما صدر عن ابن خلدون ، وبما بلغ علمنا ، بثبت المصادر المسجل في دائرة معارف الاسلام من جهة ، وبما تيسر لنا جمعه من كتب الفت في عشر السنوات الأخيرة من جهة ثانية، بحيث ضمت هذه البيبليوغرافيا، التي يجدها القارىء بين يديه ، الدراسات الأخيرة التي صدرت في عام ١٩٨١ م .

حلب في الثاني من صفر عام ١٤٠٢ هـ

والتاسع والعشرين من تشرين الثاني عام ١٩٨١ م .

٢ ــ بيبليوغرافيا الدراسات الخلدونية باللغة العربيــة :

آ ــ مؤلفات ابن خلــدون :

ــ ابن خلدون ، ابو زيـد عبد الرحمن ولي الدين ، التعريف بابن خلدون ، ورحلته غرباً وشرقا ، تحقيق وتعليق الأستاذ محمد تاويت الطنجي ، لجنة التأليف والترجمة والنشـر ، القاهرة ١٩٥١ .

ــ كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في ايام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصـرهم من ذوي السلطان الأكبر ، باشراف الشيخ نصر الهوريني ، في سبعة مجلـدات ، بولاق القاهرة ١٢٨٤ هـ ــ ١٨٦٧ م .

وطبعة باشراف الأمـير شكيب ارسلان ، القاهرة ، ١٩٣٦ م ، جزءان مـن التاريـخ دون المقدمة على الأول منهما تعليقات خاصة .

ــ اخبار دولة بني الأغلب وصقليـة الى حين استيلاء الفرنج عليها مع ترجمة فرنسية في باريس ١٨٤١ بعناية نوئيل دي فيرجيه Noël des Verger .

ــ اخبار الفرنج فيما ملكوه مـن سواحل الشام وثغورها، وكيف تغلبوا عليها وبداية امرهم في ذلك ومصايره ، مـع ترجمة لاتينية بعنـاية تورنبـرغ Tornburg ، او بسالا عام ١٨٤٤ م.

ــ تاريخ الدول الاسلاميـة بالمغرب ، وهو القسم الأخير مـن التاريخ الكبير المسمى بكتاب العبر لابن خلدون، اعتنى بازالة الغلط عن نصه، وبتصحيحه والنظر في طبعه ، البارون دوسلان ، بعـد مقابلته على عـدة نسخ في دار الطبـاعـة السلطانية بالجزائر ١٨٤٧ ــ ١٨٥٢ في مجلدين .

ــ قام تيسنهواسن Tiesenhousen فطبـع منه اخبـار العقيلين في بطرسبورغ سنة ١٨٥٩ وله طبعة بيروتيـة حديثة ظهر منها حتى اليوم الجزء الأول مشتملاً على المقدمة والمجلد الثاني .

ــ ترجمة دوسلان الفرنسية لتاريخ البربر ظهرت بباريس سنة ١٩٥٦ في طبعـة حديثة .

٣ ـ المقـدمـة :

اول مـن طبعهـا كاترومير Qatremèrc في ثلاثة اجزاء بباريس سنة ١٨٥٨ ، وعلى هـذه الطبعة بنى دوسلان ترجمته الظاهرةبباريسسنة١٨٦٢ في ثلاثة مجلدات .

ـ وظهرت في القاهرة ١٣١١هـ ـ ١٨٩٣م، وبهامشهـا سراج الملوك للطرطوشي و ١٣٢٠ ـ ١٣٢٢ هـ ، وبهامشهـا (التعريف بابن خلدون)و ١٣٢٧ هـ ـ ١٩٠٩ م و ١٣٤٨ هـ ـ ١٩٢٩ م .

ـ اجلى طبعاتهـا وايسرها تداولاً طبعـةبيروت المضبوطة بالشكل الكامل التي ظهرت طبعة ثالثـة باشراف الشيخ عبدالله البستاني سـنة١٩٠٠ ، واعيـدت طبعاتهـا ، وعنهـا اخـذت بالزنكوغراف طبعـة مصـر الأخـيرة ، وطبعتببيروت طبعةحديثة سنة١٩٥٦ مزودة بالفهارس.

ـ اشهر الترجمات ، ترجمة دوسلان الفرنسـية ، وترجمة روزنتال الانكليزية نيـويورك عام ١٩٥٨ وترجمة صبحي بن شامان التركية ،ولها ترجمة حديثة بقلم يوسف خوري الى اللغة البرتغالية في ثلاثة مجلدات ١٩٥٨ـ١٩٦٠ .

ـ والمقدمة، تحقيق الدكتور عليعبدالواحد وافي ، في اربعة اجزاء ، طبعـة لجنـة البيان العربي ، القـاهرة .

٤ ـ **ابن خلدون :** لباب المحصل في اصول الدين ، تطـوان ١٩٥٢ .

ب ـ دراسات عن ابن خلدون وتراثه باللغة العربيـة :

٥ ـ **اسماعيل يوسف بن الأحمر :** نثير الجمانفي نظم فحول الجمان ، مخطوط ، ينظر ع بدوي مؤلفات ابن خلدون ـ ص ٢٧٢ .

٦ ـ **الشيخ محمد ابو زهرة:** ابن خلدون والفقهوالقضـاء في اعمال مهرجـان ابن خلـدون عام ١٩٦٢ ـ ص ٦١١ .

٧ ـ **ابنإياس :** بدائع الزهور في وقائع الدهور،طبع بولاق ، القاهرة ١٣١١ـ١٣١٢ هـ ١٨٩٣ـ ١٨٩٥ م ، في ثلاثة مجلدات ، ابنخلدون في المجلد الأول .

٨ ـ **ابن تغري بردي:** المنهل الصافي والمستوفيالوافي ، مخطوط ، ينظر بدوي ـ المصدر السابق ص ٢٨٨ .

٩ ـ **ابن حجر العسقلاني:** رفع الأصر عن قضاةمصر، مخطوط بباريس ، بدوي ـ المصدرالسابق ص ٢٧٩ .

١٠ـ : انباء الغمر في ابناء العمر ، نسخة مصورة بدار الكتب ، بدوي ـ المصدر السابق ـ ص ٢٨٥ .

١١ـ **لسانالدين بن الخطيب:** الاحاطة في اخبار غرناطة ، شركة طبـع الكتب العربية ـ مطبعـة الموسوي ، القـاهرة ، ١٣١٩ هـ .

١٢ــ : اللمحة البـدرية في تاريخ الدولة النصـريـة .

١٣ــ **محمود ابو سمرا** : الاشكاليات التاريخيةفي علم الاجتماع عند ابن خلدون ، مراجعة كتاب تأليف عبدالقادر جغلول ، ترجمـةفيصل عباس ، في مجلة الفكر العربي ــ ١ و ٢ ــ عام ١٩٨١ ، ص ٣٥٣ــ٣٥٧ .

١٤ــ **ابن الطقطقي** : الفخـري في الآداب السلطانيـة .

١٥ــ **محمد الفاضل بن عاشـور** : ابن خلدوناول مؤسـس لعلم الاجتمـاع ، بحث في اعمـال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٦٩ــ٨٣ .

١٦ــ **ابن عربشاه**: فاكهة الخلفاء ، نشر فرايتاغ، بون ١٨٣٢ــ١٨٥٢ ، جزءان في مجلد واحد ، جـ ١ ص ١٥١ ، جـ ٢ ص ٩٤ .

١٧ــ : عجائبالمقدور في نوائب تيمور ، طبع عام ١٦٣٦ بالعربية ، ونشرت ترجمتـه الفرنسية سنة ١٦٥٨ من قبل Pierre-Vattier
واللاتينية عام ١٧٦٧ مـن قبـلSamuel Manger .

١٨ــ **ابن العماد** : شذرات الذهب في اخبار منذهب ، جـ ٢ ، ص ٧٦ و ٧٧ .

١٩ــ **محمد ابو ريه** : مقالان عن ابن خلدون فيمجلة الرسالة القاهرية ، العدد الحادي عشر ، ص ٦٧٥ ، والخامس عشر ، ص ١٠٢٠ من عام ١٩٣٢ .

٢٠ــ **علي بن الوردي** : منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢١ــ **شكيب ارسلان** : تاريخ ابن خلدون المسمىبكتاب العبر ، ملحق الجزء الأول، وفيه تعقيبات لشكيب ارسلان ، القاهرة ١٩٣٦ .

٢٢ــ **شفيق الارناؤوط** : مقال عـن ابن خلدونبمجلة العرفـان الصيـداوية ، المجلـد ٣٠ ، ص ٣١٩ و ٣٢١ .

٢٣ــ **احمد امين** : ظهر الاسلام ، جـ ٣ ، ص ٢٢٥ــ٢٢٨ .

٢٤ــ : تاريـخ الفكر الأندلسي ، ص ٢٥٩ــ٢٦٦ .

٢٥ــ **احمد فؤاد الاهواني** : مجلة الكتاب القـاهرية، المجلد ١٢ ، ص ٩٠١ــ٩٠٤ ، والمجلد ١٨ ص ٣٢١ــ٣٢٤ .

٢٦ــ **اعمال مهرجان ابن خلدون** : منشورات معهـد البحـوث الاجتمـاعيـة والجنـائيـة ، القاهرة ١٩٦٢ .

٢٧ــ **اعمال ملتقى ابن خلدون**: ١٤ــ١٧ فيفري، شباط ١٩٧٩ بمدينـة فاس .

٢٨ــ **احمد فؤاد الأهواني** : ابن خلدون وتاريخالعلوم ، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .

٢٩ـ **د. عبدالعزيز الأهواني**: ابن خلدون وتاريخ فن التوشيح والزجل، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٤٧٣ .

٣٠ـ **حلمي ضياء اولكن** : ابن خلدون منشىءعلم الاجتماع (بالفرنسية) **في** اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٩ــ٤٠ .

٣١ـ **جمال مرسي بدر** : مقال عن ابن خلدون ، الرسالة القاهرية، مجلد ٢١، ص ٢١٣ــ٢١٦ .

٣٢ـ **عبدالرحمن بدوي** : مؤلفات ابن خلدون ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٢ .

٣٣ـ : ابن خلدون وارسطو ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٥٢ــ١٦٢ .

٣٤ـ **البغدادي** : هدية العارفين ، ج ١ ، ص ٢٥٩ .

٣٥ـ : ايضاح المكنون عن اسامي الكتب والفنون ، ج ٢ ، ص ٢٢٨ .

٣٦ـ **بطرس البستاني الكبير** : مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف ، ج ١ ، ص ٤٦٠ــ٤٦٨ ، بيروت ١٨٧٦ .

٣٧ـ **فؤاد افرام البستاني** : ابن خلدون في سلسلة الروائع رقم ١٣ و ١٤ و ١٥ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٢٧ ، طبعة ثانية ١٩٥٠ .

٣٨ـ : الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون ، مقال في مجلة المكشوف ، بيروت ، العدد رقم ١٥٠ ، ص ٦ .

٣٩ـ **سابا جورج بشير** : ابن خلدون وتنظيم المدن ، وعلم الاجتماع وفن العمارة ، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ .

٤٠ـ **د. محمد البهي** : امامة ابن خلدون في المعرفة ، اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٤١٥ .

٤١ـ **محمد صاحب بيري زادة** : ترجم المقدمة الى التركية ومهد لها ، بولاق ١٨٥٧ .

٤٢ـ **محمد رجب البيومي** : مجلة الحديث ، السنة السادسة، العدد الخاص عن ابن خلدون.

٤٢ـ **مكرر** : مجلة الحج ، المجلد ١٣ ، ص ٢٣٦ــ٢٤٠ .

٤٣ـ **التنبكتي** : نيل الابتهاج ، ص ١٦٩ــ١٧٠ .

٤٤ـ **التهانوي** : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكوتا ١٨٥٤ــ١٨٦٠ .

٤٥ـ **عبدالعزيز الثعالبي** : ابن خلدون ، حياته وكتبه ، محاضرة القاها **في** تونس عام ١٩١١ ، ولخصها في المجلة التونسية ، ج ١٨ ، العدد ١٩٧ ، ص ٥٣٢ .

٤٦ـ : مقال في مجلة العالم الأدبي، السنة٣ ، العدد الرابع ، ص ١٠ و ١١ .

٤٧ـ **شفيق جبري** : مقالات عن ابن خلدون فيمجلة مجمع اللغة العربية ، المجلد ٢٦ ، ص ٣٧٠-٣٧٦ و ٤٦٤-٤٦٥ ، والمجلد ٢٣ ، ص ١٥٩ ، والمجلد ٢٨ ، ص ١٣٣ .

٤٨ـ **جبرائيل جبور** : ابن خلدون ومكانته فيتاريخ الفكر ، مجلة الأديب البيروتية ، المجلد الثاني ، العدد ٨ ، الصفحة ٤ .

٤٩ـ **فريد جحا** : الجانبان التعليمي والتربوي في حياة ابن خلدون وتراثه ، مقالة ستنشر في المجلة العربية للتربية ، التي تصدر بتونس عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم .

٥٠ـ : ابن خلدون : ترجمة مقال كتبه محمد طالبي لدائرة معارف الاسلام سينشر في مجلة المعرفة الدمشقية .

٥١ـ : الأندلس في حياة ابن خلدون وتراثه، مقال ستنشره مجلة (اوراق) التي تصدر عن المعهد الاسباني العربي للثقافة بمدريد .

٥٢ـ : مكانة ابن خلدون في تاريخ الحضارتين العربية والانسانية . مقال ستنشره مجلة (شؤون عربية) التي تصدر عن وحدة المجلات في جامعة الدول العربية .

٥٢ـ مكرر : مكانة ابن خلدون في تاريخ الحضارتين العربية والانسانية ، كتاب سيصدر في عام ١٩٨٢ ، بمناسبة ذكرى مرور ٦٥٠ سنة ميلادية على مولد ابن خلدون .

٥٣ـ **د. عبدالقادر جغلول** : الاشكاليات التاريخية عند ابن خلدون. دار الحداثة. بيروت ١٩٨١ .

٥٤ـ **لطفي جمعة** : تاريخ فلاسفة الاسلام ، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٣٤٥ هـ/١٩٣٧ م .

٥٥ـ **احمد جودت باشا** : المؤرخ التركي الشهير، ترجم المقدمة الى التركية وطبعت بالآستانة عام ١٨٦٠ .

٥٦ـ **حاجي خليفة** : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون ، ص ٢٧٨ ، ٨٣٥ ، ١١٢٤ ، ١٧٩٥ .

٥٧ـ **مجلة الحديث** : العدد التاسع من السنة السادسة . عدد خاص بابن خلدون ١٩٣٢ ، بمناسبة الذكرى المئوية السادسة لمولده .

٥٨ـ **طه حسين** : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، كتب بالفرنسية عام ١٩١٧ ، وترجم الى العربية من قبل محمد عبدالله عنان ، مطبعة الاعتماد ، القاهرة سنة ١٣٤٢ هـ - ١٩٢٥ ميلادية .

٥٩ـ **محمد الخضر حسين** : حياة ابن خلدون ومثل من فلسفته الاجتماعية ، محاضرة القيت في جمعية تعاون افريقية الشمالية بالقاهرة ، مساء الجمعة ٥ صفر ١٣٤٣ هـ ، وطبعت في القاهرة سنة ١٣٤٣ هـ .

٦٠ـ **ساطع الحصري** : دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، الطبعة الثانية موسعة ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ١٩٥٣ .

٦١ـ   : مقال عن ابن خلدون في مجلةالآداب اللبنانية ، السنة الأولى ، عدد ٢ ، ص ١٧ــ٢٠ .

٦٢ـ   : دفاع عن ابن خلدون في اعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٤٩١ .

٦٣ـ **الحلي** : فهرس مخطوطات ، الموصل ، ص ١٢٥ .

٦٤ـ **حميدية كتبخانه** :

٦٥ـ **حكيم اوغلي كتبخانه** :

٦٦ـ **نور عثمانية كتبخانه** :

٦٧ـ **يكي جامع عثمانيه** :

٦٨ـ **نعيم الحمصي** : البلاغة بين اللفظ والمعنى ، مقدمة ابن خلدون ، مقال في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد الخامس والعشرون ، عدد ٣ (تموز ١٩٥٠) ص ٤٤٧ــ٤٤٨ .

٦٩ـ **احمد محمد الحوفي** : مع ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٢ .

٧٠ـ   : مقال عن ابن خلدون في مجلةالكتاب ، المجلد ١١ ، ص ١١٢٣ــ١١٢٤ .

٧١ـ **حسين محمد الخضر** : حياة ابن خلدون .

٧٢ـ   : مقدمة تاريخ ابن خلدون .

٧٣ـ **محمد كمال الدين الخطيب** : التمدن الاسلامي ، السنة ٢١ ، العددان ١٧ و ١٨ ، ص ٤٠٥، ٤٠٨ ، والثقافة القاهرية ، السنة ٥، ص ٨٢٣ــ٨٢٥ .

٧٤ـ **رئيف خوري** : نظرة في ابن خلدون وهيغل، مقال في مجلة الطريق ، ج ٣ ، سنة ١٩٤٢ ، عدد ٣ ، ص ٥ .

٧٥ـ   : مقال في مجلة العلوم، السنةالأولى ، ٢٨ــ٣٠ ، ٩٥ .

٧٦ـ **يوسف داغر** : مصادر الدراسة الأدبية ، صيدا ١٩٥٠ .

٧٧ـ **عبدالعزيز الدوري** : بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب ، بيروت ١٩٦٠ .

٧٨ـ   : ابن خلدون والعرب ، بحثفي اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، ص ٥٠١ .

٧٩ـ **محمد سليم الرشدان** : مقالان في المعلم العربي ، السنة الخامسة ، ص ٦٦٤ــ٦٧٥ ، والسادسة ٧٩ــ٨٥ ، ومقال في المغرب الجديد، السنة الأولى، عدد ٨، ص ١٩ــ٢٨، والمقتطف ، العدد ٨٢ ، ص ٤٥٤ــ٤٥٨ .

٨١ـ **روزنتال** : مجلة المجلة القاهرية ، السنةالثانية ، العدد ٢٠ ، ص ٧٠ .

٨٢ـ **حامد عبدالله ربيع** : مقال في السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، في اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٧ .

٨٣ـ **خيرالدين الزركلي** : التعريف بابن خلدون في (الأعلام) .

٨٤ـ **قسطنطين زريق**: درس جديد لابن خلدون، مقال في مجلة الكلية في الجامعة الامريكية ببيروت، العدد ١٨ ، ص ٢٢١ ، نقد كتاب ن. شميدث .

٨٥ـ **الياس زعرور** : مقال عن ابن خلدون في مجلة المراحل ، السنة الرابعة ، العدد ٤٧و٤٨ ، ص ١٣ و ١٤ .

٨٦ـ **جرجي زيدان** : ابن خلدون : مجلة الهلال، الجزء الثالث ، ص ٣٦٣ وما يليها .

٨٧ـ : الجزء السادس ، ص ٤٢ وما يليها .

٨٨ـ : تاريخ آداب اللغة العربية ، جـ ٣ .

٨٩ـ **الدكتور حسن الساعاتي** : المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٠٣ .

٩٠ـ **عبدالحميد سامي** : مجلة الأزهر ، ابن خلدون ، السنة ٢٢ ، ص ٩٣٧ـ٩٤٠ .

٩١ـ **مصطفى عبداللطيف السحرتي** : شخصية ابن خلدون في كتاب الاستاذ عنان ، مقال في مجلة الرسالة القاهرية ، العدد ٦٣ ، ١٩٣٤/٩/١٧ ، ص ١٥٤٠ .

٩٢ـ **السخاوي شمس الدين** : الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ، ص ٧١ ، ٩٤ ، ١٥١ .

٩٣ـ **السخاوي شمس الدين** : الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، جـ ٤ ، ص ١٤٥ـ١٤٩ ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ـ ١٩٣٥ م .

٩٤ـ **يوسف سركيس** : معجم المطبوعات العربية، جـ ١ ، عمود ٩٥ـ٩٧ ، القاهرة ، ١٩٢٨ .

٩٥ـ **الدكتور حسن شحاته سفعان** : سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٢٢٨ .

٩٦ـ **احمد السكندري** : ابن خلدون ، مقال في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد التاسع ، سنة ١٩٢٩ ، ص ٤٢١ـ٤٣٢ ، ٤٦١ـ٤٧١ .

٩٧ـ **احمد بن خالد النصري السلاوي** : الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، الدار البيضاء ، ١٩٥٤ـ١٩٥٥ في اربع مجلدات .

٩٨ـ **فتحية حسن سليمان** : المذهب التربوي عند ابن خلدون .

٩٨ـ **مكرر فتحية حسن سليمان** : الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٤٢٥ .

٩٩ـ **عبدالقادر السميمي** : مقال عن ابن خلدون بمجلة الأنوار التطوانية ، السنة السابعة ، العدد ٢٦ ، ص ١٤١٢ـ١٤١٩ .

١٠٠ـ **مجلة السياسة المصرية** : ملحق العدد ٢٩٢٥ مقالات لصديق شيبوب ، وبشير الشندي ، ومحمد سعيد ، ومصطفى فهمي ، وخليل شيبوب .

١٠١ـ **جلال الدين السيوطي** : حسن المحاضرة في اخبار مصر والقاهرة ، القاهرة ١٣٢١ هـ/ ١٩٠٣ م ، جـ ٢ ، ص ١٢٢ـ١٢٤ .

١٠٢ـ **عبدالله شريط** : مقال عن ابن خلدون في مجلة الندورة عام ١٩٥٤ : ص ١٠ـ١٢ .

١٠٣ـ **سليمان صايغ** : مقال مجلة النجمة ، ص٢٩٤٥ـ٢٩٤٦ .

١٠٤ـ **الشوكاني** : البدر الطالع ، جـ ١ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٩ .

١٠٥ـ **احمد رشدي صالح** : رجل في القاهرة ، القاهرة ١٩٥٨ .

١٠٦ـ : مجلة الكتاب ، ١٩٦١ ، ص ٢٨ـ٢٩ بعنوان تراث ابن خلدون ينتمي للحضارة العربية واللغة العربية .

١٠٧ـ **الدكتور محمد صالح** : التفكير الاقتصادي في القرن الخامس عشر ، مجلة القانون والاقتصاد القاهرية ، العدد الثالث من السنة الثالثة ، ١٩٣٣ ، ص ٣٣ .

١٠٨ـ **نجاتي صدقي**: مقال عن ابن خلدون بعنوان عبدالرحمن بن خلدون اول فيلسوف يحاول تفسير التاريخ ماديا ، مجلة الطليعة، جـ ٣ ، عدد ٦ ، ص ٢٨٨ـ٢٩٤ .

١٠٩ـ : مقالة عن ابن خلدون في مجلة العالم الأدبي ، السنة ٢٣ ، العدد ١٢ ، ص ١١ .

١١٠ـ **احمد بن الصديق** : ابراز الوهم المكنون من كلام ابن خلدون ، او المرشد المبدي لفساد طعن ابن خلدون في احاديث المهدي، دمشق ١٣٤٧ هـ ، ١٩٢٤ م .

١١١ـ **عبدالمتعال الصعيدي** : مقال عن ابن خلدون في البلاغ الأسبوعي القاهرية، السنة الرابعة، العدد ١٥٦ ، ص ٢٢ و ٢٣ .

١١٢ـ : المجددون في الاسلام ، ص٢٩٥ـ٣٠١ .

١١٣ـ **جميل صليبا** : مقالة ابن خلدون في دائرة المعارف اللبنانية التي تصدر في بيروت باشراف فؤاد افرام البستاني ، جـ٣ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ ، من ص ٢٦ حتي ص ٤٠ .

١١٤ـ : دراسات عن مقدمة ابن خلدون للسيد ساطع الحصري، نقد لكتاب ساطع الحصري في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، المجلد ١٩، (٩٤٩) عدد ك٢ وشباط ١٩٤٩ ، ص ٦٣ـ٦٨ .

١١٥ـ **جميل صليبا وكامل عياد** : منتخبات من ابن خلدون ، مصدر بمقدمة ، دمشق ١٩٣٢ .

١١٦ـ **د. محمد الطالبي** : مقالة ابن خلدون في دائرة معارف الاسلام ، الطبعة الثانية ، الجزء الثالث ، ليدن وباريس ١٩٦٨ ، ص٨٤٩ـ٨٥٥ .

١١٧ـ **د. محمد الطالبي** : منهجية ابن خلدون التاريخية ، دار الحداثة ، بيروت ١٩٨١ .

١١٨ـ **د. محمد الطالبي** : نظرية النشوء والارتقاء في مقدمة ابن خلدون (بحث في ملتقى ابن خلدون بفاس عام ١٩٧٩) .

١١٩ـ **ابو بكر الطرطوشي** : سراج الملوك ، القاهرة ، ١٨٧٢ .

١٢٠ـ **احمد طوقان** : الخالدون ، ص ٢٠٢ـ٢١٢ .

١٢١ـ **عبدالحميد العبادي** : لو عاش ابن خلدون في هذا العصر ، مقال في مجلة الهلال ، ابريل ١٩٣٩ ، ص ١٣٢ـ١٣٣ .

١٢٢ـ **عبدالعزيز عزت** : تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون في ضوء البحوث الاجتماعية الحديثة ، في اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٤١ .

١٢٣ـ **يوسف العش** : فهرس مخطوطات الظاهرية ، جـ ٦ ، ص ١ و ٢ .

١٢٤ـ **العزاوي** : التعريف بالمؤرخين ، جـ ١، ص ٢٠٩ـ٢١٨ .

١٢٥ـ **محمد عبدالله عنان** : مصر الاسلامية .

١٢٦ـ **ابن خلدون** : حياته وتراثه الفكري ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، ١٣٥٢ هـ ـ ١٩٣٣ م ، الطبعة الثانية في القاهرة ١٩٥٣ ترجم الى الانكليزية ، وظهر في لاهور بالباكستان ١٩٤١ .

١٢٧ـ **حسن حسني عبدالوهاب** : خلاصة تاريخ تونس ، ص ١٢٥ـ١٢٧ ، تونس ١٩٥٣ .

١٢٨ـ **عزيز العظمة** : ابن خلدون وتاريخيته ، ترجمة دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .

١٢٩ـ **الدكتور ابو العلا عفيفي** : موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف ، في اعمال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ص ١٣٥ وما بعد .

١٣٠ـ **متى عقراوي** : عبدالرحمن بن خلدون ، مقال في مجلة الحرية ، جـ ١ ، ص ٢٩ وما يليها و ص ٣٩٩ وما يليها ، و ٤٠٣ وما يليها .

١٣١ـ **الدكتور علي احمد عيسى** : منهج البحث العلمي عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، ص ٢٥٢ .

١٣٢ـ **الدكتور لويس عوض** : جريدة الجمهورية بالقاهرة ١٩٦١/٩/١٥ و ١٩٦١/٩/٢٢ واعداد شهر سبتمبر ١٩٦١ ، مقالات عن ابن خلدون وتفسيره المادي للتاريخ ، باقلام محمد مندور ورشدي صالح الخ . .

١٣٣ـ **محمد كامل عياد** : ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ، مقال في مجلة الثقافة التي كانت تصدر في دمشق السنة الأولى كراسة ، مايس ١٩٣٣ ، ص ١٥٥ـ١٦٠ .

١٣٤ـ **بدرالدين العيني** : عقد الجمان في تاريخ اهل الزمان ، بدوي ، ص ٢٩٧ .

١٣٥ـ **عمر فاخوري**: مقدمة لدراسة ابن خلدون، مقال بمجلة الحديث الحلبية ، العدد ٦ ، ١٩٣٢ ، ص ٤٥٠ـ٤٦٠ .

١٣٦ـ **الفارابي** : احصاء العلوم ، طبعة عثمان امين ، طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٤٩ .

١٣٧ـ **بشر فارس** : مقدمة ابن خلدون ، مقال في مجلة الرسالة ، القاهرة ، عدد رقم ٢٨٨ ، في ١٩٣٩/١/٩ .

١٣٨ـ **عمر فروخ** : فلسفة ابن خلدون ، بيروت ١٩٤٢ .

١٣٩ـ : ابن خلدون ومقدمته ، بيروت ١٩٤٢ .

١٤٠ـ : عبقريات العرب في العلم والفلسفة ، بيروت ١٣٧١ هـ ـ ١٩٥٢ م ، ص ١٣٩ـ١٦١ .

١٤١ـ : مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، السنة ٢٩ ، ١٩٥٤ ، ٦٧ـ٧٦ و ٢٠٣ـ٢١٤ .

١٤١ـ مكرر : كلمة في تحليل التاريخ ، بيروت ، دار العلم للملايين ، صيدا ، المكتبة العصرية ، ايار ١٩٧٧ .

١٤٢ـ : مقال بمجلة الآداب ، س ١، عدد ١٠ ، ص ٤١ـ٤٥ .

١٤٣ـ : موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية ، اعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٣٥٩ .

١٤٤ـ **الفكر** : المجلة التونسية ، عدد خاص عن ابن خلدون ، آذار ١٩٦١ .

١٤٥ـ **فهرست الخديوية** : جـ ٥ ، ص ٨٣ .

١٤٦ـ **احمد بن محمد بن القاضي** : جذوة الاقتباس ، فيمن حل من الأعلام مدينة فاس ، طبعة حجرية بفاس ـ ص ٢٦٣ـ٢٦٥ .

١٤٧ـ **يوحنا قمير** : مقدمة ابن خلدون ، دراسة ومختارات (ضمن مجموعة فلاسفة العرب، جـ ٣) بيروت ١٩٤٧ ، ص ١ـ٤٧ .

١٤٨ـ **القلقشندي** : صبح الأعشى .

١٤٩ـ **جورج شحاته قنواتي** : ملاحظات حول ترجمة مقدمة ابن خلدون الى اللغات الأجنبية اعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة ، ص ٥٤٥ .

١٥٠ـ **عمر رضا كحالة** : معجم المؤلفين ، مطبعةالترقي بدمشق ، ١٣٧٧ هـ ــ ١٩٥٨ م ، ج ٥، ص ١٨٨ ، و ج ١٣ ، ١٣٨٠ هـ ــ ١٩٦١ م .
١٥١ـ **محمد كرد علي** : كنوز الأجداد ، (٥) ابن خلدون ، مقال في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، المجلد ٢٢ ، عدد ٩ــ١٠ (ايلول ــ ت١ ، ١٩٤٧) ص ٣٩٦ــ٤٠٤ .
١٥٢ـ **ابن خلدون وتيمورلنك** : المجلة نفسها ، المجلد ٢٣ ، ١ و ٢ ك٢ ، ١٩٤٨ ، ص ١٢٩ .
١٥٣ـ **كركيس عواد** : المخطوطات التاريخية ، ص ٦٣ .
١٥٤ـ **سامي الكيالي** : الفكر العربي بين ماضيهوحاضره ، القاهرة ١٩٤٣ ، ص ١٣ ، ٢٦ ؛ ابن خلدون والعرب .
١٥٥ـ **الماوردي** : الأحكام السلطانية ، طبعة الحلبي ، القاهرة ١٩٦٦ .
١٥٦ـ **احمد ماضي** : ابن خلدون والمادية التاريخية ، دراسات تاريخية ، ٣ (١٢ــ١٩٨٠) ، ص ٦٥ــ٧٥ .
١٥٧ـ **على باشا مبارك** : الخطط التوفيقية، جـ٤ ، ص ٥ ، ٩ ، بولاق ١٢٠٥ هـ/١٨٨٧ م .
١٥٨ـ **جمال المحاسبي** : التربية عند ابن خلدون، في مجلة المشرق ، مجلد عام ١٩٤٩ ، ديسمبر ١٩٤٩ ، ص ٣٦٥ــ٣٩٨ .
١٥٩ـ **صبحي المحمصاني** : النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون ، مقال في مجلة الأديب ، السنة الثانية ، العدد ٦ .
١٦٠ـ **الدكتور زكي نجيب محمود** : موقف ابن خلدون من الفلسفة ، اعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٤٥ .
١٦١ـ **د. ابراهيم مدكور** : ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٥٧٦ .
١٦٢ـ : ابن خلدون الفيلسوف مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٢٢٢ .
١٦٣ـ **احمد توفيق المدني**: ابن خلدون والجزائر مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٥٢٥ .
١٦٤ـ **د. محمد حلمي مراد**: ابو الاقتصاد ابن خلدون مهرجان ابن خلدون ، ١٩٦٢ ، ص ٣٠٥ .
١٦٥ـ **المسعودي** : مروج الذهب ومعادن الجوهر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت١٩٦٦ .
١٦٦ـ : التنبيه والاشراف .
١٦٧ـ **احمد منير مصلح** : التفكير الاجتماعي عند ابن خلدون، مجلة الفيصل ٤ ، (١٢، ١٩٨٠) و (١ ــ ٨١) ص ٦٢ ، ٦٧ .
١٦٨ـ **المصمودي** : مجلة دعوة الحق بالمغرب ،مقال عن ابن خلدون ، السنة الأولى ، العدد ٩ ، ص ٣٤ .
١٦٩ـ **عبدالقادر المغربي** : ابن خلدون في المدرسة العادلة ، ضمن مجموعة محاضرات له ، بيروت ١٩٢٩ ، ص ٣٨ .
١٧٠ـ **انيس المقدسي** : العشرة المتقدمون في تاريخ الفكر العربي ، ابن خلدون فيلسوف المؤرخين ورائد علم الاجتماع ، مقال في مجلةالأمالي ، عدد ٦ ، ص ٧ وما يليها .
١٧١ـ **المقري** : نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، ج ٤ ، ص٦ ، ١٧ ، القاهرة ١٣٠٢هـ .
١٧٢ـ **المقريزي** : اغاثة الأمة بكشف الغمة .

١٧٣- : المواعظ والاعتبار في الخططوالآثار، جـ ٢ ، ص٧٦ و ١٩٠ ، بولاق ١٢٩٠ هـ/ ١٨٥٢ م .
١٧٤- : السلوك لمعرفة دول الملوك .
١٧٥- **مجلة المقتطف** : ابن خلدون المغربي ، وهربرت اسبنسر الانجليـزي ، جـ ١٠ ، سنة ١٨٦٦ ، ص ٥١٣ - ٥٢٠ .
١٧٦- **محمد جاد المولى** : الهلال ، مجلد ٢٥ ، ص ٨١٣-٨٢ .
١٧٧- **مكتبة صادر** : ابن خلدون (خمسة اجزاء من مناهل الادب) بيروت ١٩٤٩ .
١٧٨- **محمود الملاح** : دقائق وحقائق في مقدمةابن خلـدون .
١٧٩- : مقدمة لباب المحصل في اصول الدين لابن خلدون .
١٨٠- : نظرة ثانيـة في مقدمة ابن خلدون .
١٨١- **منجم باشي احمد بن لطف‌الله** : جامـع الدول ، باللغـة العربيـة ١٨٦٥ م .
١٨٢- **شكري مهندي** : عبدالرحمن بن خلدون(١٣٣٢ م - ١٤٠٦ م) بحث نقـدي في حيـاته واسلوبه وآرائـه ، مقـال في مجلة المقتطف ، اغسطس ١٩٢٧ .
١٨٣- **سلامة موسى** : مقالان عن ابن خلدون فيمجلة الكتاب ، السنة ١١ ، ص ٢٧٢ ، ٣٢٩ .
١٨٤- **محمد يوسف موسى** : مقال عن ابن خلدون ، الكتب ، السنة ١١ ، ص ٢٥٨ .
١٨٥- **ندوة الرباط** : مايس ١٩٦٢ ، طبعة دارالكتاب ، كازابلانكـا .
١٨٦- **نشأة محمد علي** : رائـد الاقتصاد ابن‌خلدون ، القاهرة ١٩٤٤ .
١٨٧- **علي سامي النشار** : مناهج البحث عند مفكري الاسلام ، القاهرة ١٩٤٧ .
١٨٨- **د. ناصيف نصار** : الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٨١ .
١٨٩- **د. محمد عبدالمعز نصر** : فلسفة السياسة عند ابن خلدون ، اعمال مهرجان ابن‌خلدون، ص ٢١٨ .
١٩٠- **عارف النكدي** : مجلة المجمع ، المجلد ٣٢، ص٦٧٢-٦٨٠ ، المجلد ٣٣ ، ص ١٢٥-١٣٩ .
١٩١- : مجلة المستمـع العربي ، السنة التاسعة ، عدد ٧ ، ص ٨ .
١٩٢- **مصطفى نعيما** : تاريخ نعيما (١٧٠٠ م) باللغـة التركيـة .
١٩٣- **الدكتور محمد عبدالمنعم نور** : ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي ، اعمـال مهرجان ابن خلدون بالقاهرة ، ١٩٦٢ ، ص ٨٤ .
١٩٤- **البهلي النيال** : مقال عن ابن خلدون ، مجلة العالم الأدبي ، السنة الثالثة ، ص ١٩٤ ، ص ٥٠٣ .
١٩٥- **مجلة الهلال بالقاهرة** : السنة الحادية والعشرون ، ص ٢١٠ وما يليها .
١٩٦- **خليل الهنداوي** : مقال عن ابن خلدونفي مجلة اهل النفط ، العدد ٤٨ ، ص ١٦ .
١٩٧- **علي عبدالواحـد وافي** : ابن خلدون اول‌مؤسس لعلم الاجتماع، اعمال مهرجان ابن‌خلدون ١٩٦٢ ، ص ٦٤-٧٨ .

١٩٨ـ : ابن خلدون في سلسلة (قادةالفكر في الشرق والغرب) .
١٩٩ـ : ابن خلدون في سلسلة اعلام العرب ، نشر مكتبة مصر ، القاهرة ١٩٦٢ .
٢٠٠ـ **محمد فريد وجدي** : مقال في مجلة الهلال ، المجلد الأربعون ، عدد يوليو سنة ١٩٣٢ ، ص ١٢٤٣ .
٢٠١ـ **د. علي الوردي** : ابن خلدون والمجتمع العربي ، اعمال مهرجان ابن خلدون، ص ٥١٧ .
٢٠٢ـ : منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
٢٠٣ـ **محمد دهبي** : مقال في مجلة الأديب عن ابن خلدون ، السنة السابعة ، العدد ٨ ، ص ٣٤ـ٣٦ .
٢٠٤ـ : مقال في مجلة الأديب عن ابن خلدون ، السنة السابعة ، العدد ١١ ، ص ٢٢ـ٢٤ .
٢٠٦ـ **الدكتور عبدالكريم اليافي** : تمهيد في علم الاجتماع ، مطبعة الجامعة السورية ، دمشق ١٩٥٦ .
٢٠٧ـ : علم السكان .
٢٠٨ـ : معالم فكرية في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية .
٢٠٩ـ : ابن خلدون ، الحائط والاسطورة، **المسيرة** ٢:١٥، ١٩٨١ ، العدد الثالث، ص ١٢ .
٢١٠ـ* **الدكتور علي ادمليل**: مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير ، العدد الأول من المجلة العربية للثقافة التي تصدرها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، ص ١٥ ، عدد مارس ـ سبتمبر ١٩٨١ .
٢١١ـ **الأستاذ عبدالمجيد مزيان** : التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون ، المجلة العربية للثقافة ، العدد المذكور سابقاً ، ص ٦٣ .
٢١٢ـ **الدكتور فهمي جدعان** : ابن خلدون في الفكر الحديث ، المجلة العربية للثقافة ، العدد المذكور سابقاً ، ص ٨٣ .
٢١٣ـ **تيسير شيخ الارض** : ابن خلدون وآراؤه في التربية والتعليم ، المعلم العربي ، تشرين الأول ١٩٧٨ .
٢١٤ـ : علم التاريخ عند ابن خلدون، مجلة المعلم العربي ، تموز ١٩٧٨ .
٢١٥ـ **الدكتور محمد عابد الجابري** : ما تبقى من الخلدونية ، المجلة العربية للثقافة ، العدد المذكور سابقاً ، ص ٩٣ .
٢١٦ـ **تيسير شيخ الأرض** : الاقتصاد عند ابن خلدون ، مجلة المعلم العربي السورية ، سنة ١٩٧٩ ، ص ٨١٥ .
٢١٧ـ : علم الاجتماع عند ابن خلدون ، مجلة المعلم العربي ، ايلول ١٩٧٨ .

★ لم تدرج الأبحاث الثمانية الأخيرة حسب ترتيب اسماء كتابها الأبجدي لانها وصلتنا بعد ان انتهت طباعة هذا الفصل، فادرجناها في نهاية القسم العربي على هذا الشكل .

ـ ظهر كتاب ابن خلدون والفكر العربي المعاصر برعاية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (جامعة الدول العربية تونس ٢٩ جمادى الاولى ـ ٣ جمادى الثانية ١٤٠٠) ١٤٠ ـ ١٨ ابريل ـ نيسان ١٩٨٠ الدار العربية للكتاب. « المجلة »

٣ ـ ببليوغرافيا الدراسات الخلدونية باللغات غير العربية :

1 — **Adivar Abdulhak Adnan** : Ibn Haldun, in islam ansiklopdisi fasc. 47 P 738, Istanbul 1943.

2 — **Al-Ahwani, Abdel'Aziz** : Elkitab-Al-Muqtataf de Ibn Sa'ïd, in Al-Andalus XIII, 1, 1948, PP. 19-36.

3 — **Ahlward** : Veryeiehniss der arabo handschriften IX:35.

4 — **Alatas, Hussein** : Objectivity and the writing of history : the conceptions of history by Al-Ghazali, Ibn Khaldoun in Islamic review (1954) PP 11-14.

5 — **Allahabad, Ahmed Husain and Abdul-Rahman, Shams Al-Ulema** : Ibn Khaldun's Muqaddimah, Lahore. 1924-32, 3 V.

ترجمة اوردية لمقدمة ابن خلدون : .

6 — **Altamira Y crevea, Rafael** : Notas sobre la doctrina historica de Abenjaldun, in Homenaje a Francisco Codera. Zaragoz a 1904, PP 357-374.

7 — **Ammar Abbas** : Ibn Khaldoun's Prolégomena to history-presented as a thesis at the University of Cambridge.

8 — **Amari, Michele** : Bibliotheca Arabo-Sicula vol. 1, lipsia 1857 (testi arabi); Appendice 1875; secondo appendice 1887.

— vol 11 Torina e Roma, 1880-1881, 2 vol; PP 164-719-20.

— Altari frammenti arabi alla storia d'Italia. Atti della R. Accademia dei lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche (Roma, ser., V1 (1889), 5-31.

9 — **Anawati, G. C.** : Ibn Khaldoun, un Montesquieu, in La Revue du Caire Nos 223 (1954), PP. 175-191; 226 (1959) PP. 303-319.

10 — **Anesi, Ali Nuredin** : Il pensierio economico id Ibn Khaldun, in R. delle Colonie Italiane (Roma), V1 (1932), 112-127.

11 — **Al-Andalus** : V. 11 Fasc. 1 P. 20.

12 — Arabic manuscripts in the Princeton University 195.

13 — **Arendonk, cornelius van** : Ibn Khaldun, in Encyclopepaedia of Islam supplement P. 90.

14 — **Arnaldez, Roger** : reflexion sur un passage de la Mukadima d'Ibn Khaldoun, dans Mel. Poitiers 1960, 137 S. 99.

15 — : Histoire et prophétisme in Les Mardis de dar elsalam 1959.

16 — **Astre, G. A.** : Un Précusseur de la sociologie au XIV siècle Ibn Khaldoun, in l'Islam et l'OCCIDENT, Paris, 1947, PP. 131-150.

17 — **Ayyad, moh. Kamil** : Die Anfaenge der muslimischen Geschichts faschung in Geist Und Gesellschaft : Kurt Breysig zu Seinem 60. Geburtstag. Breslau (1928), val 3, PP. 35-48.

18 — : Die Geschichts-und Gesellchaftslehre Ibn Khalduns. Forschungen zur Geschts-und Gesellschaftslchre, 2 Sttutgart und Berlin 1930.

19 — : Ibn Khaldun's Kadar Islamda Tarih is Meçmuasi (Istanbul), 1938, N° 14, PP. 24-36, 76-79.

20 — **Atallah B.** : La Pensée économique d'Ibn Khaldoun thèse Sorbonne 1964.

21 — **Azmet A.** : Ibn Khaldoun An Essay in Reimpretation F cass, London.

22 — **Bacher F.** :

فخري باشر : العامل الجغرافي عند ارسطو وابن‌خلدون بالتركية ، رسالة دكتوراه ، استانبول ١٩٤٨ .

23 — **Bailly** : Le Soufisme d'après Ibn Khaldun, in libres études année 1909-1910.

24 — **Bargès, Jean J. Léandre** : Lettre sur un voyage inédit attribué à l'historien arabe Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique, 3 série XII (1841) PP. 483-491.

25 — **Barl hold, V.V.** : La découverte de l'Asie. Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie, Paris Payat, 1947, P. 31.

26 — **Boumstark, Anton** : Der Biblekanon bei Ibn Chaldun, in oriens christianus (Roma) IV (1904) 393-398.

27 — **Becker, Carl Heinrich** : Aeltester geschichtbcher belge für die afrikaniche, schlufkrank heit, in Der Islam 1 (1910), P. 197 (Islamstudien 11), 149-150 Leipzig 1932.

28 — **Bell, Alfred** : Ibn Khaldun in Ency. de L'Islam V. 11 Paris et 1927.

دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعـة العربية ، ترجمة ثابت الفندي وسواه ، المجلد الأول ص ١٥٣ ـ ١٥٤ ـ ١٥٥ .

29 — **Beleav, Evgeni Aleksandrouich** : Istoriko-Sotiologicheskaia Teorua Ibn Khalduna in Istorik (MOSCOW) wo43 (1940) 78-84.

30 — **Ben Cheneb, Mohammad** : Etude sur les personnages mentionnés dans l'idjaza de Cheik Abdel Quadir el-Fasy, in actes du XIX Congrès international des orientalistes, Alger 1905-Paris 1903 vol 3 PP. 512-515.

31 — **Bergh, Simon Van den** : Umriss der Muhammedanischen wissenschaften Nach Ibn Khaldun.
(Dessertation, Freibourg in Breisgan) Leiden 1912.

32 — **Biclansk S.** : Aspect sociologique des opinions d'Ibn Khaldun sur "les sciences de la langue arabe" dans atti del lerza congresso di studi arabi islamici, Naples 1967.

33 — **Blachère, Regis** : Ibn Khaldoun : 1332-1406, in les Ecrivains célèbres. Paris-Genève. tome I (1955) PP. 192-193.

34 — **Bociena s.m.** : Sur le travail dans la pensée d'Ibn Khaldun; dans mélanges I. Krackovosky Leningrad 1958.

35 — **De Boer T.J.** : Ibn Khaldoun, in Geschichte der philosophie in Islam, Stuttgart 1901, PP. 177-184.

بالعربية دي بوير ، تاريخ الفلسفة في الاسلام ، ترجمة محمد عبدالهادي ابو ريده ، القاهرة ، ١٩٣٨ ، ص ٢٦٨—٢٨١ .

36 — **Balshia** : Sovpete Kaia Entsiklopedua Moscow, 1950 vol XVII, P. 293, S.V. Ibn Khaldun.

37 — **Banhaci, Alessio** : la dottrina storiografica in Ibn Haldun, in annali della scuolo di Pisa. vol XV (1946) Fasc. III-IV, 159-185.

38 — **Bombaci, Alessio** : Pastille alla traduzione de Slne della Muquaddima di Ibn Haldun, in Annalli dell instituto Universitario oriente di Napoli, N. S III (1949) PP. 439-72.

39 — **Bosch, Kheirallah G.** : Ibn Khaldun on evolution, the Islamic Review XXXVIII May 1950, P. 26.

40 — **Bousquet G. H.** : Les textes sociologiques et économiques de la Mukaddima (1373-1379) Paris 1965.

41 — **Bousquet G. H.** : Le droit Musulman par les textes, Alger, 1947, PP. 93-95.

42 — **Bousquet G. H.** : L'Islam Magrebin, Alger, 4° édition 1954.

43 — **Bouthonl C.** : Ibn Khaldoun; sa philosophie sociale (Thèse complémentaire de doctorat d'état de Borde). Paris 1930.

ترجمه الى العربية عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٥

44 — **Bouthoul G.** : Histoire de sociologie Paris 1945.
45 — **Bouthoul G.** : Sociologie des guerres Paris 1951.

46 — **Bouthoul G.** : Histoire de sociologie, Que Sais-je ? Paris 1951.

47 — **Bouthoul G.** : Ibn Khaldoun (Préface à la 2° éd. des prolégomènes, trad. franc. Paris Guethner, 1943, tome I, PP. VII-XXIV.

48 — **Bouthonl C.** : L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun, Revue Internationale de sociologie, Paris 1932, PP. 217-221.

49 — **Bouglé** : Qu'est-ce-que la sociologie ?

50 — **Brockelmann, Carl**: Geschichte der arabischen litteratur, 2 Auflage , vol. II, 314-317, Sup. II, 344.

50 — **Brockelmann, Carl** : Histoire des peuples et des Etats Islamiques, éd. franç. Paris, 1949, PP. 185-187.

51 — **Brinschvig R.** : La Berbérie Orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du XV. siècle (publications de l'institut d'Etudes orientales d'Alger. vol. XI) Paris, 1947, PP. 384-394.

52 — : Ibn Abd-Al-Hakam et la conquête de l'AFRIQUE du Nord par les Arabes: étude critique dans AIEO, VI, (1947).

53 — **E. Levy Bruhl** : La philosophie d'Auguste Comte.

54 — **Bukhsh, Salahuddin Khuda** : Ibn Khaldun and his history of Islamic Civilisation, in Islamic culture, (Hyderabad) I (1977), 567-607.

55 — **L. Buret**: Notes marginales sur les prolégomènes. Un pédagogue arabe du XIV siècle: Ibn Khaldoun, in Revue Tunisienne, nouvelle série, n° 17 (1934), PP. 23-32.

56 — **Baroja, Cara** : El poder real, segun Aben Jaldun in Africa (Madrid), WII, (1955), N° 16, PP. 212-214.

57 — **Baroja, Cara** : Aben Jaldun y la Gindad musulmana, in Africa (Madrid), XII, 1955), n° 161, PP. 212-214).

58 — **Carra de Vaux, Bernard, Baron** : les penseurs de l'Islam, XII, Paris 1921, Tome I, PP. 278-293.

59 — **Casanova, Paul** : Un sociologue Arabe du XIV siècle : Ibn Khaldoun, leçon de rentrer au Collège de France, Paris Geuthner, 1910, PP. 16-19.

60 — **Charaf A.** عبدالرحمن شرف : تاريخ الدولة العلية ـ بالتركيـة .

61 — **Chaix-Ruy, Jules** : Sociologia y psicologia de la Vido social en la obra de Ibn Jaldun, in Revista Mexicana de sociologia (Mejico) XXI (1954) N° 4, PP. 7-22.

62 — **Colosio, Stefano:** Contribution à l'étude d'Ibn Khaldoun in Revue du Monde Musulman, tome XXXVI (1914) PP. 318-338.

63 — **Darbishire, Robert S. :** The philosophical rapprochement of Christendom on Islam in accordance with Ibn Khaldun's scientific cricticism, in the Moslem Word, (Hartford) XXX (1940) 226-235.

64 — يوسف ديرقول ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون بالتركية ، رسالة جامعية ، استامبول ١٩٤٦

65 — **Dermenghem, Emile :** Les plus Beaux Textes Arabes. Paris 1951, PP. 209-215, 225-230.

66 — **Dozr Reinhart Pieter Anne:** Compte rendu critique des Prolégomènes d'Ibn Khaldoun, texte arabe publié par Quatremère et traduction française en 3 volumes par De Slane, in Journal Asiatique 6° série tome 14 (1869), PP. 133-218.

67 — : Historia Abbadidarum : PRAEMISSIS scriptorum Arabum deca dynastia locis nunc primum editis. Leiden, 1846, vol: 2 (1852) III (1863); Scriptorum Arabum loci de Abbadisis, vol, 2. PP. 206-216; III, 236-246.

68 — : Recherches sur l'histoire de l'Espagne pendant le moyen-âge. 3° édition Leiden, 1881 tome I, 89-116, et appendice.

69 — **Dubber, Cesar Emil :** Fientes Arabe y Bizantinas en la primera Cronica General, intercanbios cristiana Islamico, in vok Romanica (Bern) XII, 1951, PP. 120-122.

70 — **Durkhein, Emile :** Les règles de la méthode sociologique.

71 — **Encyclopaedia Britanica :** I vol XII, 34, S.V. "Ibn Khaldun" London 1950.

72 — **Encyclopaedia Americana :** vol. xiv, 619 S.V. "Ibn Khaldun".

73 — **Ezzut, Abdul Aziz :** Ibn Khaldoun: sa science sociale le Caire, 974.

74 — **Ferrero, Guglielmo :** Un sociologo arabo del secolo XIV (Ibn Khaldoun), in la Riforma social vol. VI (1896), 221-235 Torino.

75 — **Findogler, Ziaeddin Fahri :** Ibn Haldun'un huyati ve bikerler; Ibn Haldunve Felsefesi, is Mecmuaci (Istanbul) 1939-1940.

76 — **Findogler, Ziaeddin Fahri :** Les théories de la connaissance et de l'histoire chez Ibn Khaldun in proceedings of the 10h. international congress of philosophie Amesterdam, 1949, vol. I, 274-276.

77 — **Findogler, Ziaeddin Fahri:** La conception de l'histoire et la théorie méthodique chez Ibn Khaldun ucler basimeve, Gençlik kitabevi Nes-riyati. Içtimai esrler serisi IX Istanbul, 1951.

78 — : Turkiyect Ibn Haldunizm, in Fuat Koprulu Aramagani, Istanbul, 1953, PP. 153-163.

79 — : آراء ابن خلدون الحقوقيــة بالتركيــة

80 — **Fischel, Walter Joseph :** "Ibn Khaldun and Timur", in actes du XXI congrès international des orientalistes Paris 1949, PP. 286-287

: Ibn Khaldun's Activities in Mamluk Egypt 1382-1406), in Semitic and oriental studies presented to Wiliam Popper. Berkley and Los Angglos 1951.

81 — : Inb Khaldun and Tamerlanc : Their Historic meeting in Damascus, A.P. 401 (803). A study Based on manuscripts of Ibn Khaldun's "Autobiography" with a translation into English and a commentary. Berkley and Los Anglos, 1952.

82 — : The Biography of Ibn Khaldun, in Yearbook : The american philosophical society 1953; Philadelfia 1954, PP. 240-241.

83 — : Ibn Khaldun' Use of Jewish and christian sources, in proceeding of 23rd international congrès of orientalist Cambridge 1954, PP. 232-233.

84 — : Ibn Khaldun and Joseppron, in homenaje a Millas. Vullicrosa. Barcelona, 1954-1956, vol I, PP. 587-598.

85 — : Ibn Khaldun Autobiography in ligh of external arabic sources, in studi orientalisti in onore di Giorgio Levi della vida. Roma 1956, vol. I, PP. 287-308.

86 — : Ibn Khaldun sources for the history of Jenghiz Khan an Tarturs in Journal of the ʿamerican oriental society (Baltimore) XXVI, 1956 PP. 91-99.

87 — : Ibn Khaldun : on the Bible, Judaisme and Jews. in Ignace Goldziher Memorial volum Budapest, 1948, II, 147-171.

88 — : A New latin source on Tamerlanc's conquert of Damascus (1400-1401) B de Mignanelli's vita Tamerlan I, 1416 translated to english with an introduction and a commentary in oriens (Leiden) IX (1956) 201-232.

89 — : Ibn Khaldun contribution to comparative religion. University of California publication in Semetic Philology.

90 — **Flint, Robert :** History of the philisophy of history in France, Belgium and Switzerland Einburg, 1893, PP. 157-170.

91 — **Flugel, Gustav Lebercht :** Ibn Khaldun, in Allgemeine Encyclopedie der Wissenschaften und kuenste. Leipzig 1818-1850.

92 — **Frand, Hermann :** Beitrag zur Kenntniss des Sufismus Nach Ibn Khaldun. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1884.

93 — **Freytag, George Wilhelm Friedrisch:** Chrestomathia Arabica grammatica historica. Bonn, 1834, PP. 150-182.

94 — **Gabriel Francesco :** Il Concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun, in Atti della Real Accademia delle scienze di Torina, (Torina), LXV (1930), 473-512.

95 — **Gaudefroy-Demombynes, Maurice :** Ibn Khaldoun, Histoire des Benou'l-Ahmar, rois de Grenade, in Journal Asiatique, 9e Série XII (1898) 309-340, 407-462.

96 — **Gautier, Emile Felix :** un passage d'Ibn Khaldoun, et du Bayan, in Hêspéris (Paris) XIX (1924) 305-312.

97 — : l'Islamisation de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs du Maghreb. Paris, 1927, chap; 2: Ibn Khaldoun (P. 53-75), et Kassim (PP. 76-77; 171-173; 192 sqq. 204 sqq. 214-218 etc).

98 — : Le passé de l'Afrique du Nord, les siècles osbcurs. Paris 2° édition du précédent.

99 — : Moeurs et coutumes des Musulmans. Paris 1931, PP. 29; 53; 96; 205-206; 256-257; 270-272.

100 — **Gibb, Hamilton Alexander Rasskeen :** The Islamic Background of Ibn Khaldun's political théory Bulletin of the school of Oriental Studies (London), VII (1933-1935) PP. 23-31.

101 — **Gilson, E. :** La philosophie au Moyen-Age, Paris 1952, 2éd.

102 — **Goitein, Salomon Dob Fritz :** An Arab on Arabs : Ibn Khaldun's Views on the arabe Nation, in the New East, 1950, Nos 2-3, 115-121, 198-201.

103 — : Extracts from Ibn Khaldun's Muquadimma (on the method of history) in Hebrew, with Introduction, notes and vocabulary, Jerusalem. 1943.

104 — **Gonzalez-Polencio :** Historia de la literatura arabigo-Espanola. Barcelona. 2ed. PP. 183-185.

105 — **Gardet, L. :** La cité Musulmane, Paris 1945.

106 — **Gardet-Anawati :** Introduction à la théologie musulmane, Paris 1948.

107 — **Gellner, E. :** From Ibn Khaldun to Karl Marx, dans Political Quaterly XXXII-1961, PP. 382-392.

108 — **Graberg af Hemso, Jakob Grefge :** Notizia intorno alla famosa opera istorica di Ibn Khaldun filosofo africano del secolo XIV Firenze, 1943; Ristampa: in Storia della letteratura araba, de Fillippo de Bardi Firenze 1846, tome II, PP. 257-303.

109 — : An account of the great historical of the African philosopher Ibn Khaldun, in Transactions of the Royal Asiatic society of Great Britan on Ireland (London), III (1835), PP. 387-404.

110 — **Grande Encyclopédie, Paris** : XX 515-516.

111 — **Guernier, Eugène Léonard** : La Berberie, l'Islam et la France, Paris 1950, PP. 226-235, 396-402.

112 — **Guidi, Michelangelo** : In Enciclopédia Italiana. s.v. Ibn Khaldun.

113 — **Gumplowicz, Ludwig** : Ibn Khaldun : ein arabischer sociologe des 14. Jahrlundets : In sociologische Essay. Insbruch 1899.

114 — : Apperçus sociologiques, Lyon-Paris 1900, PP. 201-226: Un sociologue arabe du XIV siècle.

115 — **Hamid Pacha, Zahida** : Ibn Khaldoun sociologiste, a fourteenth century Pionner (texte inédit).

116 — **Hammer-Purgstull, Joseph, Freihen Von** : Uber den Verfull des Islam nach denersten drei Jahrhunder ten der Hidscher, Wien 1812.

117 — : DESCRIPTION des noces de Bauran, in Fundgruben des orients, Wien 1816, V.P. 389.

118 — : Extraits d'Ibn Khaldoun, VI (1819) 301, 362-364.

119 — : Notices sur l'introduction à la connaissance de l'histoire, célèbre ouvrage arabe d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique (Paris), 1 série (1822), 267-278, IV, 158-161.

120 — : Geschichte des Osmanishen Rei Pest, 1827-1835, 10 Vols. I, 301, III, 489, VIII 353.

121 — **Herbolet de Molainnible, Barthélemy D'** : Bibliothèque Orientale, Paris 1697 II, P. 418.

122 — **Hoogullet, Marinus** : Specimen e litteris orientalibus exhibens diversorum scriptorum locos de regia Aphtusidorum familia Leiden 1839.

123 — **Hostelet, Beages** : Ibn Khaldoun, un précursseur arabe de la sociologie, in Revue de sociologie (BRUXELLES) 1956, PP. 151-156.

124 — **Huart, Clément** : Littérature arabe Paris 1923, PP. 345-349.

125 — **Husayn, Taha** : Etude Analitique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldun Paris, 1917 (Thèse de lettre de l'université de Paris).

126 — **Issawi, Charles:** An Arabe philosophy of history selections from the prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406) Translation. the Wisdom of East Series. London 1950.

127 — **Julien, Charles André** : Histoire de l'Afrique du nord Tunisie - Algérie - Maroc tome II. De la conquête arabe à 1830, 2° éd. revue et mise à jour par Roger le Tourneau, Paris 1952.

128 — **De Hemsoe G.** : Account of great historical work of the african philosopher Ibn Khaldoun, dans Transaction of the Royal Asiatique Society of Great Britan and Irland vol. III, London 1933.

129 — : Islamic Culture, April 1959, P. 142.

130 — **Jitsuzo-Tammora** : Les Idées économiques d'Ibn Khaldoun.

افكار ابن خلدون الاقتصادية باليابانية ، ايلول ١٩٦٣ .

131 — **Kay, Henry Cassel** : ed and; Yaman: its Early Medieval History by Najm ad-Din, Omarah al-Hakami, also the History of its Dynasties by Ibn Khaldun. London 1892, PP. 138-190.

132 — **Khemiri, Tahir** : Der Arabija-Begriff, in der Muquaddima des Ibn Haldun, in Der Islam (Berlin) XXIII, 1936, 163-188.

133 — **Kremer, Alfred, Freiherr Von** : Ibn Chaldun und Seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche in Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften phil. hist. Klass (Wien) XCIII (1879) 581-634.

134 — **Lobic** : Exquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldun dans la Pensée, 1965, N° 123, PP. 8-23.

135 — **Lacoste y** : Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers-monde, Paris 1960.

136 — : La Grande oeuvre d'Ibn Khaldoun in la pensée N° 69, 1956.

137 — : Ibn Khaldoun 1966.

138 — **Langlois-Seignobos** : Introduction aux études historiques Paris 1898.

139 — **Lanci, Michele Angelo** : Dissertazione storico-critico su ali omireni e loro forme di scrivere trovate ne'codici Vaticani. Appresso è un articolo di Ebn Caliduno intorno all'arabesca Paleografia Roma, 1820.

140 — **Levi della vida, Giorgio** : La traduzione araba delle storicedi orasio, in Miscellanea Giovanni Galbiati. Fonts Ambrosiani, 25-27. Milano vol. III, 185-191.

141 — : In Al-Andalus, XIX (1954) 257-293.

142 — : Ibn Khaldun, in Collier's Encyclopédia New York 1952 Vol. X, P. 326.

143 — **Lévi-Provençal, Evariste :** Note sur l'examplaire du Kitab al-Ibar offert par Ibn Khaldun à la Bibliothèque d'al-Quarawiyin à fès in Journal Asiatique (Paris) CCIII (1923), 161-168.

144 — : Extraits des historicns arabes du Maroc. Paris 3ed. 1948.

145 — **Levin, I :** Ibn Chaldoun, arabsky sociolog XIV e;s. in Vov. Vast, Moscou No. 12, PP. 241-263.

146 — **Levine :** Ibn Chaldun ein arabischer sociologe des XIV Johrhu derts.

147 — **Lichtenstadter I :** Arabicand l'Islamic Historiography in the Muslmin world XXXV 1946.

148 — **Luciani, J.D. :** La théorie du droit musulmna (ouçoul el 6 fiquh) d'après Ibn Khaldoun. In Revue Africaine (Alger) LXIX (1928), 49-64.

149 — **Macdonald, Ducan Black :** Ibn Khaldun A selection from the prolegomena of Ibn Khaldun. Wtih notes and an english German Glossary. Semitic study series iv Leinden, 1938 reprinted 1908.

150 — : Aspects of Islam. New york, 1911, PP. 309-319.

151 — : The religions attitude and life in Islam. 2ed Chicago 1912, PP. 41-79, 95-124, 130-133, 165-174.

152 — **Machodo, Osvaldo A. :** Aligua Arabico do Andaluz segundo as prolegomenos de Ibn Caldune in Boletim de Filologia Lisbon, VII (1944), 401-418.

153 — : La historia de los Godos segun Ibn Jaldun, in Cuadernas de historia de Espana 5 Buenas (Aires), I-II (1944), 139-153.

154 — : Historia de los Arabes de Espana por Ibn Jaldun, ibidem 5 (1946-1948) IV, (136-147) VI 146-153; VII, 138-145. VIII, 148-158.

155 — **Magali-Baisnard, Mme :** La vie singulière d'Ibn Khaldoun, historien des Arabes et des Bèrbères in Bulletin de la société de la Geographie d'Alger et de l'Afrique du Nord (Alger), 1929 n° 120, PP. 497-514.

156 — : Le Roman de Khaldoun, Paris 1930.

157 — **Mahdi, Muhsin :** Ibn Khaldun's philosophy of history : a study in the philosophie foundation of the science of culture London 1957.

158 — **Mahmasani Sabhi :** Les idées économiques d'Ibn Khaldoun, Lyon 1932.

159 — **Marçais, Georges :** La guerre vue par Ibn Khaldoun in Bulletin d'information du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1940, PP. 465-468.

160 — : Les idées d'Ibn Khaldoun sur l'histoire, in Bulletin des études Arabes (ALGER) N° 1 (1941), PP. 3-5.

161 — : La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age. Paris 1946.

162 — : Ibn Khaldoun et le livre des Prolégoménes in Revue de la mediterrannée (Paris et Alger) IV (1950) N° 38, PP. 406-420, N° 39, 524-534.

163 — **Margali , David Samuel** : articte "Ibn Khaldun" in Encyclopaedia of the social science New York 1942 vol. VI, PP. 564-565.

164 — : Lectures on Arabic Historians, Calcutta, 1930, PP. 156-158.

165 — **Marias, Julian** : La filosofia en los textos. T.I. 450-463.

166 — **Massé. H.** : Ibn Khaldun, Revue de l'Afrique 1939.

167 — **Maunier, René** : Les idées économiques d'un philosophe arabe, Ibn Kkaldoun, in Revue d'histoire économique et sociale (Paris), VI (1912), 409-419.

168 — : Les idées sociologiques d'un philosophe arabe au XIVe Siècle, in Revue internationale de sociologie (Paris) XXIII (1615) PP. 142-154 rlproduit in l'Egypte contemporaine (le Caire) VIII, (1917), 31-43.

169 — **Merad Ali** : l'Autobiographie d'Ibn Khaldun, in Iblt (Tunis), XIX, (1956), 53-64.

170 — **Mercier, Ernest** : Histoire de l'établissement des Arabes dans l'Afrique Septentrionale selon les documents fournis par les auteurs arabes et notamment par l'histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun; Constantine 1875.

171 — **Meyerhof, Max** : An early mention of sleeping Sikness. in Arabic Chronicles, in Journal of the Egyptian Medical Association (Cairo) XXIV (1914), 248-286.

172 — **Muller, Anguste** : Der Islam in mogen-und Abdenland. Berlin, 1885-1887, vol. I, PP. 666-670.

173 — **Nafisi, Sa'id** : Ibn Khaldoun, in Farhang-nâmahi Paris Téhéran 1950, I, PP. 528-532.

174 — **Nassar, Nasif** : Le maître d'Ibn Khaldun, dans si XX, 1964, PP. 103-115.

175 — : La pensée réaliste d'Ibn Khaldun, PUF, Paris 1967.

176 — **Noel des vlrgers, Marie Joseph Adolphe** : Histoire de l'Afrique sous la dynastie Aghlabides et de la Sicile sous la domination musulmane. Texte arabe d'Ibn Khaldoun, accompagné d'une traduction française et de notes, Paris 1841.

177 — **Ortega Y Gasset, José** : Abenjaldun nos revela el segreto, in Revista de occidente, vol. VIII (1934) PP. 9-53 = El Espectodor VIII, 9-53.

178 — **Pérès, Henri** : Ibn Khaldoun (1332-1406) Extraits choisis de la Muquaddima et du Kitab al-Ibar - Alger 1947.

179 — : Essai de bibliographie sur la vie et l'oeuvre d'Ibn Khaldun, in Studi Orientalistici in onor di Giorgio levi Della Vida. Roma, 1956, vol. II, PP. 304-329.
+ Brunschvig Rober : Ibn Khaldoun, sa vie et son oeuvre (Bibliographie, in bulletin des études Arabes, Alger), 1943, PP. 55-60, 145-146.

180 — **Plessner, Martin** : Beitrage zur islamischen literaturgeschichte, Islamica (Leipzig) IV (1931) PP. 528-542.

نقـد كتـاب كامـل عيـاد .

181 — : In orientalistische literaturzeitung 1933, PP. 111-115.

182 — **Poncet, J.** : l'évolution des "genres de vie" en Tunisie autour d'une phrase d'Ibn Khaldoun, vol. II, (1954), PP. 315-323.

183 — **Pons Boigues, Fransisco** : Elio-bibliografico sobres, los historiadores y geografos Arobigo-Espanoles. Madrid, 1898, PP. 150-362.

184 — **Prakash, Buddah** : Ibn Khaldun's philosophy of history in islamic culture (Hyderabad) XXVIII (1954), 492-508, XXIX (1955), 104-119, 184-190, 225-236.

185 — **Printo** : Rivisita delgi studi orientali V. XIII Fax - 92, 93.

186 — **Omadir, Abdal** : The social and political ideas of Ibn Khaldun in the Indian Journal of Political science (Allahabad) III (1941), PP. 117-126.

187 — : The Economic Ideas of Ibn Khaldun, ibidem XXII (1942), PP. 898-907.

188 — **Rabi M. Muh. Mahmud** : The political theory of Ibn Khaldun, L. 1967.

189 — **Rappoport, Charles:** La philosophie de l'histoire comme science de l'évolution, Paris 1903, 2° ed; 1925, PP. 78-88.

190 — : Zur characteristik der Method und Hauptfichtungen der philosophie der Geschichte; Bern, 1896, PP. 75-79.

191 — **Reinaud, Joseph Toussafnt:** Ibn Khaldoun in nouvelle Biographie generale. Ed; Paris 1877, xxv-740-47.

192 — **Renaud, Henri Paul Joseph** : Divination et histoire nord-africaine aux temps d'Ibn Khaldoun, in Hespéris (Paris), XXX (1943), 213-221.

193 — : Sur un passage d'Ibn Khaldoun relatif; à l'histoire des mathématiques, ibidem, XXXI (1944), 35-47.

194 — **Richter, Gustave** : Das Geschichtsbild der arabischen Historiker des Mittelalters. Tûbingen, 1933, PP. 24-25.

195 — **Ritter, Hellmut** : Irrational solidarity groups : a socio-psychological study in connection with Ibn Khaldune-in Oriens (Liden) I (1948), PP. 1-44.

196 — : Autographs in Turkish liberaries, in Oriens, VI (1953), P. 83.

197 — **Rodriguez, Quiros** : Ben Jaldun, politico e historidar, in Archivos del Inst. de Est. Afr. 6, No. 24 1925, 7-19.

198 — **Rosenthal, Erwin Isak Jakob** : Ibn Khalduns Gedanken über den staat : ein Beitrage zur Gesehiehte mittelaterischen staatslehre. Mûchen et Berlin 1932.

199 — : Ibn Khaldun A. North African Muslim thinker of the 14th century, in Bulletin of the John Rylands library (Mancheter) XXIV (1940), 307-320.

200 — : Some Aspects of islamic political thought, in islamic culture (Hyderabad) XXII (1948), 1-17.

201 — **Rosenthal F.** : A History of Muslim Historiography Leiden 1952.

202 — : Ibn Kalduns attitude to the falasifa in al-Andalus, XX (1955), PP. 75-85.

203 — : Die Arabische Autobiographie, in Studia Arabica I. Analecta orientalia, 14, Rome, 1937, P. 33 Sqq.

204 — : Ibn Khaldûn, the Muquadimah, an introduction to histroy. Translated from the Arabic in three volumes. Bolligen series XLIII Pantheon Books. New York 1958 (in volume III: Selected Bibliography by Walter J. Fischel, PP. 485-512).

205 — **Rubio, Fr. Luciano** : En Torna a los Prologomenos de Abenjaldun, in la Ciudad de Dios (Madrid) CLXXII (1950), 171-178.

206 — **Sanchez, Albornoz Y Meduina, Claudio** : Ben Jaldun ante Pedro El Cruel; in la Espana Musulmanana segùn los autores islamitas y cristianos medievales. Buenos Aires, 1946, vol. II, 422-423.

207 — **Sarton, George Alfred Leon** : Introduction to the history of science. Carnegie institution of Washington. Baltimore, 1927-1948. Vol. III (part 2), PP. 1767-79.

208 — **Sauvaget, Jean** : Introduction à l'histoire de l'orient Musulman, Paris 1943, PP. 182-183.

209 — : Historiens Arabes : Pages Choisie et traduites. Prais, 1946 - PP. 137-146.

210 — **Schimmel, Annemarie** : Ibn Chaldun : Ausgenwaehlte Aschnitte aus der 1332-1406 - in revue de l'institut de sociologie (Bruxelles) 1951, PP. 237-253.

211 — **Schmidt, Nathaniel** : The manuscripts of Ibn Khaldun. in Journal of the American Oriental Society (Baltimore) XLVI (1926), 171-176.

212 — : Ibn Khaldun, article in the New international Encyclopedia : 2ed. New York, 1952. vol. XI, 716-717.

213 — : Ibn Khaldun : Historian sociologist and Philosopher New York, 1930.

214 — : Ibn Khaldun and his Prolegomena, in the Moslem World (Hartford), XXII (1932) 61-63.

215 — **Shultz, F. E.** : Sur le grand ouvrage historique et critique d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique (Paris) I serie VII (1825), 213-26, 279-300.

216 — : Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn Khaldoun, Ibidem 2 series, II (1828) 117-142.

217 — **Serefeddin, M.** : Ibn Haldun Vesilesiyle Islam ve Türkler-in is Meçmuaci (Istanbul) Nos; 15-16 (1938), PP. 67-71.

218 — **Shofaq, Riza Zahed** : Ibn Khaldun et l'histoire de la philosophie (en persan), in Revue de la faculté des lettres de Tabriz (Tabriz) 1950, n°, PP. 360-369.

219 — **Sherwani, Haroon Khan** : Political theories of certain early Islamic Writers, in the indian Journal of Political science (allahabad), III, 1942, PP. 225-236.

220 — : The genesis and gress of Muslim socio-political thought in Islamic culture (Hydarabad) XXVII (1953) PP. 144-148.

221 — : Studies in Muslim Political thought and administration Lahore, 1945, PP. 181-193.

222 — **Sikiric, Sacrir** : Ibn Haldunonva Prolegomena in Prilozi or Fil Ist. 5. (1954-1955), PP. 233-250.

223 — **Silvestre de Sacy. Antoine Issac Baronde:** Extraits des Prolégomenes d'Ebn Khaldoun in Relation de l'Egypte, par Abd-Allatif, medecin arabe de Bagadad .... Paris 1810, PP. 509-524 (Traduction), 558-564 (texte arabe).

224 — : Chrestomatie Arabe an Extraits de divers écrivains Arabes. 2edi. Paris, 1826-1827. T.I. 570-611 II, 168-179, 257-259, 279-336; III, 342-346.

225 — : Anthologie grammaticale arabe, Paris 1829, PP. 167-186, 408-447, 272-476.

226 — : Les haleines de la familiarité .... par Abd Alrahman Djami, Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque du Roi, XII (1831) PP. 293-305.

227 — : Ibn Khaldoun, in Biographie universelles ancienne et moderne, ed. Michaud. 2° ed. Paris 1843, vol. XX 268-271.

228 — : Le soufisme d'après les prolegomenes d'Ibn Khaldoun, in libres Etudes (Paris) 3ed. E Bailly 1909-1910, PP. 6-9.

229 — **Simon H.** : Ibn Khalduns Wissenschaft der menschschliden Kultur, Leipzig 1959.

230 — **Slane, William Macguckin, Baron de** : Autobiographie d'Ibn Khaldoun, in Journal Asiatique (Paris) 4° serie III (1844) 5-60, 187-210-291-308, 325-353.

231 — : Ibn Khaldoun : Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique sceptentrionale Traduite de l'Arabe, Alger, 1852-1856 en 4 tomes.

232 — : Nouvelles édition publiée sous la direction de Paul Casanova. Paris, 1952-1927-1934-1956 en 4 tomes le dernier édité par Henri Pérès.

233 — : Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun. Traduits en français et commentées. Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Imperiale (Accadémie des inscriptions et belles-lettres) vols XIX - XXI, Paris, 1862-1868.
Reproductions photomécaniqucs du précédent, Paris 1934-1938 en 3 volumes.

234 — **Spuler B.** : Ibn Khaldoun the historikan.

في كتاب اعمال من مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ،ص ٢٤٩ .

235 — **Surdon, G. et Bercher, Léon** : Recueil de textes de sociologie et de droit public, contenus dans les "Prolégomènes" d'Ibn Khaldoun. Bibliothèque de l'institut d'Etudes supérieures d'Alger, 6. Alger, 1951.

236 — **Syrier, Miya** : Ibn Khaldun and islamic Mysticism. in islamic cultur (Hyderabad) XXI (1947), 264-301.

237 — **Tarde G.** : Les lois de l'imitation, étude sociologique Paris 1870.

238 — **Talbi M.** : Ibn Tumart, dans les Africains, ouvrages collectif sous la direction de Ch. A. Julien, Paris 1978.

239 — : Article Ibn Khaldun, dans l'Encyclopédie de l'Islam VIII, PP. 849-855.

240 — : Ibn Khaldun et le sens de l'histoire dans S.T. XXVI, 1967.
241 — **Tiesenhausen, Valdimir Gustavovich, Baron** : Die Geschichte der "Oqaili-den-Dynastie" in Memoires présentés à l'Academie Imperiale des sciences de st. Pétersbourg, VII (1859) PP. 128-172.
242 — : Recueil de Materiaux relatifs à l'histoire de la Horde d'Or, Ibidem, I, 1884, PP. 356-394 (texte et traduction).
243 — **Togan, Zaki Velidi** : Ibn Khaldun et l'avenir de l'état musulman, in Bilgi Meçmuaci. Istanbul, 1941, PP. 733-743.
244 — : Tarihd usul : Tarih arastirmalari, I Istanbul,1950, PP. 170-187.
245 — : Kritische Geschichtsauffassung, in der islamischen Welt des Mittelalrres; - improceedings of the twenty second congress of orientalists, Istanbul 1953, vol. I., PP. 76-85.
246 — **Tornberg, Carl Johan** : Ibn Khalduni narratio de expéditionibus Francorum in terras islamismo subjectas Bodleianis, Nova acto regioe sociatatis scientiarum Upsaliensis (Upsala) XII (1844) 1-154.
247 — : Notitiae De Populo Berberorum ex Ibn Khalduno in primordia dominationis Murabitorum, Ibidem XII (1844), 315-336, 398-400.
248 — : Geschichte der Franken.., in Onellenbeitraegc zur Geschichte der Kreuzüge. Berlin 1875, PP. 5-31.
249 — **Toynbee, Arnold Joseph** : The relativity of Ibn Kaldun's historical thought in A Study of History. London 1934-1954, vol. III, 311-328-473-476 (see also X, 84, 87).
250 — **Ulken, Hilmi Ziya** : La pensée dc l'Islam, Istanbul 1953, PP. 557-576.
251 — : Findikoglu et Ziaeddein Fahri. Ibn Haldun Turk-Islam Feylesoflari, VI. Istanbul 1940.
252 — : Ibn Khaldoun, Initiateur de la sociologie,

في اعمال مهرجان ابن خلدون ١٩٦٢ ، ص ٢٩

253 — **Villenoisy, Cosseron De** : Un homme d'état: Historien et philosophe du XIV^{e} siècle (Ibn Khaldoun) in la nouvelle Revue, (Paris XL (1886), 545-578.
254 — **Wesendonk, otto, Günther Von** : Ibn Chaldun, ein arabischer Kulturhistoriker des 14. Jahrhumderts, in Deutsche Rundschau (Berlin), Jahrgang XLIX (1934) 45-53.
255 — **Walzer R.** : Aspects of Islamic political thought, dans oriens 1963, PP. 40-60.
256 — **Wolfsom** : Religions Philosophy Harvard university 1261, PP. 177-195.
257 — **Wistenfeld, Heinrich Ferdinand** : Die Geschichtschrciber der Araber un iher werke; Abhandlungen der Koeniglischen Gesellschaft der wissenschaften (Cottingen) XXXIX (1882), PP. 26-31.
258 — **Zmerli, S.** : La vie et les oeuvres d'Ibn Khaldoun, in Revue Tunisienne (Tunis), XVIII (1911), PP. 532-536.

أشعار العامريين الجاهليين

جمعها ووثقها الدكتور عبد الكريم يعقوب

عادل الفريجات

في القرنين الثاني والثالث للهجرة برز اتجاه قوي لجمع شعر القبائل ، وتمثل هذا الاتجاه في جهود علماء كبار أمثال أبي عمرو والشيباني (٢٣١ هـ) ، ومحمد بن حبيب (٢٤٥ هـ) ، وابي سعيد السكري (٢٧٥ هـ) . وقد ذكر الآمدي (٣٧٠ هـ) في المؤتلف والمختلف اسماء ستين قبيلة صنع لها أشعار، او ألف فيها كتب حوت أخبارها وأشعارها ، وكذلك ذكر ابن النديم في كتابه الفهرست أسماء (٢٨) قبيلة صنعت لها أشعار على يد السكري ، ويزيد هذا العدد الى نيف وثمانين قبيلة قام ابو عمرو الشيباني بجمع أشعارها . ولكن هذه الأشعار، ـ مع الأسف ـ ضاعت ولم يصل الينا منها سوى ديوان هذيل الذي صنفه أبو سعيد السكري . وقد نشر مراراً كان آخرها في القاهرة في ثلاثة أجزاء ظهرت بين عامي ١٩٤٥ ـ ١٩٥٠ .

وفي عصرنا هذا بُعث هذا الاتجاه من جديد ، فقد قام السيد صلاح كزارة بجمع أشعار تميم في العصر الجاهلي ، ونشره في (ايرلانجن) بالمانيا عام ١٩٨٢ . والكتاب رسالة علمية قدمت لاحدى الجامعات الألمانية . وقد جمع الباحث صلاح كزارة /١٠٧٨/ بيتاً لـ /٨٨/ شاعراً تميمياً جاهلياً ممن ليس لهم ديوان . وكذلك قام السيد عبد الحميد محمود المعيني بجمع شعر بني معين في العصر الجاهلي وتحقيقه ، وقد نشره في بريدة بالمملكة العربية السعودية عام ١٩٨٢ (انظر نشرة أخبار التراث العربي الصادرة في الكويت عام ١٩٨٣ ـ العدد التاسع ص ٢٨) . وحدثني الدكتور هاشم ياغي من الجامعة الأردنية بأنه تمَّ تكليف عدد من طلاب الدراسات العليا في الأردن بجمع أشعار بعض القبائل ودراستها لينالوا بهما درجات علمية عليا .

والكتاب الذي نتناوله هنا « أشعار العامريين الجاهليين » ، والذي نشره الدكتور عبد الكريم يعقوب ، كُلِّف بما يماثله تماماً أحد طلبة الدراسات العليا في جامعة عين شمس بالقاهرة وقد أنجز عمله ونال به درجة الماجستير ، والطالب هو عز الدين أحمد البدوي النجار ، وكان عنوان بحثه بالضبط « تحقيق ديوان عامر بن الطفيل العامري ودراسة لشعره مع جمع لشعر العامريين » ـ (انظر نشرة أخبار التراث العربي في الكويت ـ آب ١٩٨٣ ـ العدد ٨ ص ٢٥) ·

وعمل الدكتور يعقوب هذا يُعد شاهداً على الجهود المكررة التي كان بالامكان ادخارها وتوفيرها لأعمال علمية أخرى لو أن التواصل العربي الثقافي والتبادل العلمي بين الأقطار العربية والباحثين العرب كان أوسع وأوثق وأعمق ···

ونحن هنا نود أن نعرض لهذا الكتاب الذي بين أيدينا لنعرّف به أولا ، وندلي برأينا فيه ثانياً · وفي كل ذلك يحدونا أمران: الأول الرجاء أن تتسع رحابة صدر المؤلف لما نأتي به من ملاحظات ، والثاني الأمل في أن يكون أي عمل علمي في صورة قريبة من الكمال ـ هذا الكمال الذي يطمح اليه البشر ولا يبلغونه ···

صدر هذا الكتاب عن دار الحوار باللاذقية عام ١٩٨٢ ، وهو يحوي مجموعة من الأشعار لبني عامر · وعامر هذه قبيلة عظيمة عدها بعض القدماء من جماجم العرب أي من رؤوسهم وأسيادهم · والحق أن هذه القبيلة أنجبت كثيراً من الأشراف والسراة أمثال خالد بن جعفر الكلابي ، ومعاوية بن مالك بن جعفر الكلابي ، وعوف بن الأحوص ، وعامر بن مالك · وكان من شعرائها الكبار في الجاهلية والاسلام لبيد بن ربيعة ، وعامر بن الطفيل ، والنابغة الجعدي ، وتميم بن أبي بن مقبل ، وحميد بن ثور الهلالي · ولكل من هؤلاء الشعراء ديوان مطبوع أو شعر مجموع ·

ولكنّ هذه المجموعة لم تحو أيَّ بيت من أبيات أولئك الذين ظهر شعرهم في ديوان مجموع ، سواء كان صانعه قديماً أو حديثاً ، بل حوت أشعار الشعراء الذين ليس لهم ديوان . وقد جمع الباحث يعقوب في هذا الكتاب الذي بلغت صفحاته /١٤٤/ صفحة /٤٥٠/ بيتاً من الشعر والرجز · وكانت هذه الأشعار والأرجاز معزوّة الى /٣٠/ شاعراً عامرياً ·

واذا ما قارنا عدد أبيات هذه المجموعة وعدد شعرائها بأشعار تميم التي صنعها صلاح كزارة نجدهما قليلين جداً ، وسنرى مصداق ذلك بعد قليل ·

وبالاجمال فان ملاحظاتنا على « أشعار العامريين الجاهليين » تتركز في النقاط التالية :

١ ـ حوت هذه المجموعة شعراً لشعراء عامريين مخضرمين أمثال خداش بن زهير ، وعامر ابن مالك ، وجبار بن سلمى · وهذا أمر يجعل من عنوانها عنواناً تعوزه الدقة ، فالحق أنه يجب أن يضاف الى كلمة الجاهليين الواردة في العنوان ، والمخضرمين ·

٢ ـ ان الدكتور يعقوب لم يراعِ في تصنيف شعراء المجموعة الذين عرّف بهم في صدر كتابه أي أساس من أسس التصنيف أو التبويب ، فقد عزف عن الترتيب الهجائي ، فاعتقدنا أنه صنّفهم حسب كثرة الشعر المجموع لكل شاعر من الشعراء المعنيين، ولكن الكثرة ، أو القلة ، لم تكن المبدأ المرعي ايضاً · وقد قمت باحصاء شعر كل شاعر من شعراء المجموعة فوجدت أن خداش بن زهير هو أكثرهم شعراً · وقد جاء في الترتيب أولهم ، ولكني فوجئت أن الباحث يذكر شريح بن الأحوص ، قبل بحير بن عبد الله القشيري ، وللأول (١٤) بيتاً ، وللثاني (١٦) بيتاً ، وكذلك ننتقل مباشرة الى عبدالله ابن جعدة وله (١٢) بيتاً ، ويأتي بعده فوراً عروة الرحال وله خمسة أبيات ، ويتلوه قحافة بن عوف بن الأحوص وله (١٦) بيتاً من الشعر والرجز وهكذا ···

٣ ـ ثمة نقص خطير في هذه المجموعة يجعلها بعيدة عن تمثيل شاعرية قبيلة عامر ؛ ففي شعر خداش بن زهير مثلا ، وتحت رقم (٦) نجد الدكتور يعقوب يسوق (١٦) بيتاً ، ثم يأتي بالقطعة رقم (٧) ، وهي لخداش أيضاً ، وأبياتها خمسة أبيات · والقطعتان المقطّعتان هما قصيدة واحدة مثبتة في الجزء الخامس من منتهى الطلب لمحمد بن المبارك بن ميمون البغدادي · وقد أشار الى ذلك الدكتور يحيى الجبوري في كتابه « قصائد جاهلية نادرة » (بيروت ١٩٨٢ ص ٣٢) · واذا كان د· يعقوب قد جمع من هذه القصيدة (٢١) بيتاً في قطعتين ، فان صاحب منتهى الطلب جملها في (٤٧) بيتاً ، وبذا تنقص هذه القصيدة ـ لو كانت مجتمعة ـ (٢٦) بيتاً عن الأصل المثبت في منتهى الطلب ·

ولا شك أن د· يعقوب معذور لهذا ، فهو لم يطلع ـ كما يبدو ـ على الجزء الخامس من منتهى الطلب ، ولا جرم أنه لم يطلع على كتاب د· يحيى الجبوري المذكور آنفاً ، فقد صدرت مجموعته وكتاب الجبوري في سنة واحدة ·

ولكن الباحث يعقوب وقع على ما يفيده بأن القطعتين (٦ و ٧) هما قصيدة واحدة ، في مصدر من مصادره ، هو المقاصد النحوية للعيني (٢/٣٧١) ، فهو يقول في حاشيته رقم ٢ ص ٢٧ : « جعل العيني الأبيات الأربعة الأولى مطلعاً للقصيدة السابقة ، رقم (٦) ، والأصح أن هذه الأبيات الخمسة قطعة أخرى غير السابقة لأنها نقيض تام معها · وان اتفقت في الوزن والقافية » ·

وحبذا لو لم يخطّىء الباحثُ العينيَّ ، لأن ما قاله هو الصواب بعينه ·

وكذلك في شعر خداش بن زهير نقص آخر في القطعة رقم (١٣) ، فهي في المجموعة التي نحن بصددها (٦) أبيات ، في حين يسوقها محمد بن المبارك بن ميمون على أنها (٣٤) بيتاً ـ (انظر قصائد جاهلية نادرة ص ٣٢)، وبذا يفوتنا (٢٨) بيتاً من هذه القصيدة ، وكان قد فاتنا في ما سبق ـ (في القطعتين ٦ و ٧) (٢٦) بيتاً ، فيصير المجموع (٥٤) بيتاً ، خلال عنها مجموع شعر خداش بن زهير وحده في هذه المجموعة !

واذا ما تركنا شعر خداش وانتقلنا الى شعر عوف بن الأحوص ، فاننا نستطيع أن

نضيف اليه ، من لسان العرب فقط ، بيتين لم يردا في المجموعة ، فقد قال عوف في اللسان ــ مادة (شنأ) :

وما العيشُ الا ما تلذُّ وتشتهي وان لام فيه ذو الشنان وفنّدا

وقال في مادة (عمرّد) :

ثارت بهم قتلى حنيفة، اذ أبتْ بنسوتهم الا النجاء العمرّدا

وقد أخلّت « أشعار العامريين الجاهليين » بأبيات أخرى لشعراء آخرين ، ففي وسعنا أن نضيف ، ونحن في عجالة من أمرنا ، ستة أبيات للأبيات الـ (٢٢) المعزوّة لأبي براء عامر بن مالك ، خمسة منها وردت في كتاب الشمشاطي : « الأنوار ومحاسن الأشعار » ۰ (تحقيق د۰ السيد محمد يوسف ۰ الكويت ١٩٧٧ ــ ص ١٨٩) قالها أبو براء اثر هزيمته أمام قُرْط بن السفيح بن السفاح في يوم الأثلب ، وهي :

لعمرك ما طَعنُ الرئيس ببدعةٍ خلال الوغى ذا نجدةٍ من هوازنِ
سموتُ الى الخيلِ المغيرةِ صبحةً فعارضني قُرْطٌ بأسمر مارنِ
فجاشت به نفسي ، وللمرء نبوةٌ فكنتُ كضرغامٍ خضيب البراثنِ
نبا عطفه عن قرنه حيث لم يجدْ مصيدا بجأشٍ في العجاجة ساكنِ
فانْ ألقَ قُرْطاً أجزه حَذْوَ نعلِه بَوَاءً وما قُرْطٌ لتلكَ بآمنِ

ولعامر بن مالك أيضاً بيت في المستقصى من أمثال العرب للزمخشري (بيروت ١٩٧٧ ط ٢ ، ١/٢٥٨) ليس في المجموعة ، وفيه يخاطب قيس بن زهير ، وهو :

ومــا أمُّ أدراص بأرض مَضَلّةٍ بأغدر من قيسٍ اذا الليل أظلما

٤ ــ ان عدد الشعراء ، وهو (٣٠) شاعراً ، يثير شكّاً عريضاً بأن يكون هو العدد الكامل لشعراء عامر في الجاهلية وصدر الاسلام ۰ واستظهر على ما أقول بأنني قد جمعت من أسماء شعراء قبيلة واحدة تضارع قبيلة عامر في الجاهلية ، ما يربو على هذا العدد ، من خلال ثلاثة مصادر أساسية فقط ۰ ومما يؤكد أن شعراء جاهليين عامريين سقطوا من مكانهم اللائق في هذه المجموعة ، غيابُ اسم الشاعر الشجاع « عمرو بن حذار » هذا الذي ذكره المرزباني في معجم الشعراء (تحقيق فرّاج القاهرة ١٩٦٠ ص ٣٧ ــ ٣٨) فقال فيه :

« عمرو بن حذار من بني وائلة بن صعصعة يكنى أبا أبي ، ويدعى ذا المنق ، وكان شجاعاً ، وهو الذي قتل بشر بن أبي خازم الأسدي ، وكان عمرو مع عامر بن الطفيل في يوم الرّقم ، وأغارت بنو عامر على بلاد غطفان فقال عمرو لفرسه، وأبلى يومئذ بلاء حسناً :

اقدم قُدَيد لا تكن خلوسا لأطعنن طعنةً قلوسا
ذات رشاشٍ تنزع الخميسا مَنْ لا يقاتل لا يكن رئيسا

فقال عامر بن الطفيل :

وأبو أبيء ما مُنيتُ بمثله	يا حبَّذا هو ممسياً ونهارا
لقي الخميس أبو أبيء بارزاً	الوائليَّ وحرَّم الادبارا
عمرو الذي جعلت سلولُ وعامرٌ	يوم الصباحِ يُجَنِّبون فرارا »

ولا ريب أن شعراء آخرين كثيرين ينتمون الى بني عامر ، كان يمكن أن يزيدوا العدد المذكور جداً ؛ ان لم يضاعفوه ، لو أن الاستقصاء كان أشد وأكثر وأشمل .

وعلى الرغم من أن الاحاطة بشعراء قبيلة واحدة أمر شبه محال ــ كما يقول ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ، فهو « أكثر من أن يحيط به محيط ، أو يقف وراء عددهم واقف ، ولو أنفد عمره في التنقير ، واستفرغ مجهوده في البحث والسؤال » ــ (الشعر والشعراء ، تحقيق أحمد شاكر ــ ط ٢ ، ١/٦٠) ، فاننا نثق بأن عدد شعراء بني عامر ، وعدد أبياتهم ، سيتضاعفان اذا أتيح للدكتور يعقوب أن يطبع كتابه ثانية في قابل الأيام .

٥ ــ ان عمل أي مجموعة شعرية لقبيلة من القبائل ربما يكون أكمل وأفضل اذا ما شُفع بجريدة نسب تبيِّن عشائرها وبطونها ، وتوضح معالم القربى بين أعلامها وشعرائها ، ففي هذه الجريدة جدوى لا جدال فيها ، وهذا أمر افتقدناه في مجموعة الشعراء العامريين .

٦ ــ بلغت مصادر الدكتور يعقوب في مجموعته هذه (٩٩) مصدراً ، وهو عدد قليل نسبياً ، وربما كانت قلته وراء بعض الملاحظات السابقة ، هذا أمر . والأمر الآخر الذي يمكن أن يقال في المصادر هو العودة الى بعض الطبعات التي لم تعد نافعة ، فالباحث مثلا يرجع الى الطبعة الأولى لكتاب «طبقات فحول الشعراء » لابن سلام الجمحي (٢٣١ هـ) تحقيق محمود شاكر ، وهذه الطبعة وقع التنصُّل منها من قبل المحقق في مقدمة الطبعة الثانية حيث يقول شاكر: « فأنا لا أحلُّ لأحد من أهل العلم أن يعتمد بعد اليوم على الطبعة الأولى من طبقات فحول الشعراء مخافة أن يقع بي في زلل لا أرضاه له ، وأضرع الى كل مَنْ نقل عن هذه الطبعة شيئاً في كتاب ، سواء كان قد نسبه اليَّ أم لم ينسبه ، أن يراجعه على هذه الطبعة الجديدة من الطبقات ، لينفي عن نفسه وعمله العيب الذي احتملت أنا وحدي وزره » ــ (انظر مقدمة الطبعة الثانية لطبقات فحول الشعراء ــ القاهرة ١٩٧٤ ، ص ٧٠) ولما كان الدكتور يعقوب من أهل العلم وجب أن تكون احالاته الى الطبعة الثانية من الكتاب المذكور .

أخيراً ان هذه الملاحظات تبقى اقل واضال من الجهد المشكور الذي بذله الدكتور يعقوب في جمعه وتخريجه لهذه الأشعار ، التي لولاه لما صارت في حوزتنا بعد أن كانت مشتتة ومبعثرة هنا وهناك .

عادل الفريجات

أنباء تراثية

الجائزة التقديرية في الأدب

أنشئت في المملكة السعودية في ٢٠/٥/١٤٠٠ جائزة تدعى جائزة الدولة التقديرية في الأدب تمنح كل عام ثلاثة من الأدباء السعوديين . ويشترط فيمن يمنح الجائزة أن يكون قد أسهم اسهاماً جليلا في اثراء الحركة الدينية والفكرية والأدبية في المملكة العربية السعودية كما يشترط ألا تقل سنه عن الخمسين سنة .

وتتمثل الجائزة في مكافأة سنوية مقدارها مائة ألف ريال سعودي مدى الحياة مع مسكوكة ذهبية ثم مع براءة في الأدب .

وتؤلف لجنة لتسمية الفائزين بالمنحة قوامها الرئيس العام لرعاية الشباب رئيساً وخمسة أعضاء من رجال الفكر والأدب يسمون بأمر ملكي .

وقد فاز بالجائزة الأدباء .

١ ـ **أحمد محمد السباعي** : من مواليد عام ١٣٢٣ هـ ومن مكة المكرمة .
٢ ـ **حمد بن محمد الجاسر** : من مواليد ١٣٢٨ هـ من قرية البرور .
٣ ـ **عبد الله بن محمد بن خميس** : من مواليد ١٣٣٩ هـ ومن احدى ضواحي الدرعية .

وكل من هؤلاء الأعلام ذو نشاط بالغ وواسع في ميدان الثقافة والأدب والفكر طوال مدى زمني كبير استغرق صباهم وكهولتهم وشيخوختهم الطيبة .

ودعي لحضور الحفل الأول لجائزة الدولة التقديرية في الأدب حوالي مائة أديب من المملكة وسبعين أديباً ولغوياً من مختلف الأقطار العربية في المدة من ٢٤ المحرم الى ١ صفر ١٤٠٤ وتم الحفل برعاية جلالة الملك فهد بن عبد العزيز عصر الأربعاء ٢٧ المحرم ٢ تشرين الثاني ١٩٨٣ وكان المدعوون من الجمهورية العربية السورية ثلاثة وهم : **د. عبد الكريم اليافي والأستاذ سعيد الأفغاني ود. محمود الربداوي .**

ان منح هذه الجائزة تكريم لعلماء ومفكرين اشتغلوا بالأدب وباللغة طوال حياتهم ولم يفكروا في أن ينالوا مثل هذه الجائزة الرفيعة والقيّمة • ولكن منحها يتجاوزهم الى تكريم اللغة والأدب بوجه عام في المملكة وفي جميع البلاد العربية • فالمراد بالجائزة تكريم الأدب واللغة في أشخاص هؤلاء الأعلام الذين ضربوا مثالا عاليا في اكبابهم على العلم والمعرفة • ثم ان اللغة العربية وعاء التراث العربي وخزانته الكبيرة وهي الصلة القوية بين البلاد العربية ولهذا كانت هذه الجائزة دعما للتراث العربي وللأواصر القومية بين البلاد العربية •

ولقد قامت رعاية الشباب في شخص رئيسها الأمير فيصل بن الملك فهد بالاعداد لمنح هذه الجائزة وللدعوة لحفلها • وفي هذا اشارة الى أن الشباب هم الذين يكرمون الشيوخ ويقدرون ما بذلوه في حياتهم من جهود في خدمة التراث والبلاد حق قدره ودلالة على تضامن الأجيال ورعاية بعضها لبعض •

ولا شك أن مثل هذه الجائزة السنية سوف تحفز الشباب الناهض الراقي على زيادة مسعاه وجهوده في الوصول الى القمة كما وصل هؤلاء الاخوة الأعلام • وبمثل هذه الجهود والمساعي تنهض اللغة والأدب والفكر أيما نهوض وتزدهر أيما ازدهار اذ لا بد لهذه الشؤون من دعم قوي وتعهد مثمر ورعاية كريمة •

ولقد كانت دعوة الأدباء من مختلف الأقطار العربية مثالا للكرم العربي والضيافة الطيبة ختمت لمن أحب بزيارة المدينة الكريمة ومكة المكرمة وبشعائر العمرة المباركة •

* * *

المؤتمر الثاني للوزراء المسؤولين عن التعليم العالي والبحث العلمي في الوطن العربي

عقدت ادارة التربية في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم مؤتمرها الثاني هذا في مدينة الحمامات بالجمهورية التونسية في المدة ١٤ ـ ١٧ المحرم ١٤٠٤ = ٢٠ـ٢٣ تشرين الأول ١٩٨٣ •

عالج المؤتمر الأول الذي عقد في الجزائر (١٤ ـ ١٩ أيار عام ١٩٨١) قضايا التعليم العالي وهمومه بصفة عامة ، ودوره في تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الوطن العربي بصفة خاصة • وأكب المؤتمر الثاني هذا على معالجة الموضوعات الآتية :

١ ـ واقع التعليم العالي بالوطن العربي في ضوء تنفيذ توصيات المؤتمر الأول •

٢ ـ تعريب التعليم العالي •

٣ ـ سياسات الالتحاق بالتعليم العالي ٠

٤ ـ انشاء مركز عربي للتعريب والتأليف والنشر ٠

٥ ـ انشاء هيئة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي في الوطن العربي يكون من أهم أهدافها دراسة تنفيذ مشروع جامعة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي ٠

٦ ـ التعاون الثقافي الخارجي في اطار التعليم العالي ٠

ونظراً لتعدد الموضوعات المعالجة واتساعها انتظم المشتركون في المؤتمر لجاناً فرعية لبحثها وانتهت الى التوصيات الآتية :

نذكرها حسب تفرع تلك اللجان فيما يتعلق قريباً أو بعيداً بالتراث العربي :

□ تعريب التعليم العالي :

ما يزال التعليم العالي يقدم في كثير من الأقسام والكليات في الجامعات العربية بلغة أجنبية مما يتعارض مع التوجه القومي في اعتبار اللغة العربية لغة العلم والثقافة في هذا العصر وقدرتها على الأداء الكامل ، وعلى الضرورات الاجتماعية والتربوية والنفسية ٠ وقد كشفت الدراسات التي قدمت الى المؤتمر والمناقشات التي دارت فيه عن الاتجاهات التالية :

- تأكيد مبدأ التعريب في مجال التعليم العالي وضرورة البدء بتنفيذه ، سواء كان ذلك في ميدان العلوم الاجتماعية والانسانية أم في ميدان العلوم النظرية والتطبيقية ٠
- ضرورة الخروج من الحديث النظري المكرر عن التعريب الى اتخاذ القرار في ذلك على المستويين القومي والقطري ٠
- الاعتقاد بأن اكتمال التعريب وسلامة حركته واتجاهها نحو تحقيق غاياته في النهضة الثقافية والعلمية العربية لا يمكن أن يتم في نطاق قطر واحد أو مجموعة أقطار عربية ، وانما يحتاج الأمر الى أن تتضافر الجهود العربية جميعاً ٠
- الثقة بأن التعريب لا يعني بحال من الأحوال اهمال اللغة الأجنبية ، والابتعاد عنها لأن طبيعة التعريب تقتضي الاتصال المستمر بهذه اللغات الأجنبية والانفتاح عليها ٠
- الاجماع على ان التعريب يعني العناية باللغة العربية في مراحل ما قبل التعليم الجامعي كلها ٠
- ضرورة الاستفادة من التراث على أوسع نطاق في عملية التعريب ، لأن المجتمع العربي لا يبدأ سلم الحضارة من درجاته الأولى وانما يستأنف ما انقطع من ذلك ويستكمل ما ضاع عليه ٠

- التأكيد أن التعريب اذا كان في الحياة الداخلية العربية قراراً سياسياً ، فهو حقيقته الواقعية قرار تربوي وتعليمي ، وفي جوهره الانساني خيار حضاري ·

- الاتفاق على أن تنفيذ التعريب يمكن أن يتم بأحد أسلوبين : أسلوب الطفرة ، وأسلوب التدرج · وشرط أسلوب التدرج أن يكون وفق خطة مرسومة ، شريطة أن يلتزم بتنفيذها بدقة ، وأن يتعهد بانجازها في مواعدها ·

- الاتفاق على أن التعريب لا يهدف الى التعريب اللغوي وحده وانما يجب أن يتساوق ويتكامل مع توطين العلم وتعريب الفكر تفتيحاً للمواهب ومساعدة على الابتكار ·

- اعتبار أن الجامعة ليست هي وحدها الهدف في التعريب · انما هي الهدف والوسيلة معاً : هي هدف في البداية ثم هي وسيلة لتعريب المجتمع العربي كله في ظواهره الحيوية ومساربه السلوكية وطرائق تفكيره ·

وتحقيقاً لهذه الاتجاهات يوصي المؤتمر بما يلي :

١ ـ الاسراع بتنفيذ القرار القومي والقطري للتعريب حيث تكون الحاجة الى ذلك ، في اتجاهي مبدأ التعريب ورسم خطة تنفيذه في مدى زمني محدد وتكليف المنظمة بمراقبة خطوات انجازه وتأمين بعض وسائله وتذليل عقباته والمعاونة على حل مشكلاته في الأقطار العربية المختلفة ، حيناً بعد حين وتقديم تقريرها السنوي الى مؤتمر وزراء التعليم العالي ، مضمناً ملاحظاتها واقتراحاتها ·

٢ ـ أن تتكامل سياسة التعريب بين الأقطار العربية فينهض كل قطر بالجانب الذي تساعد عليه ظروفه اللغوية وقدراته الخاصة واتجاهات أساتذته وجامعاته ، وتتلاقى الجهود في ذلك على الهدف المشترك ·

٣ ـ أن تتلاقى الحكومات العربية على برنامج محدد ، يسع الأوضاع الجامعية على اختلافها ، أساسه تبادل التجارب والخبرات بين الأقطار التي قطعت شوطاً في التعريب وبين الأقطار التي لا تزال حديثة عهد به ، وتقدم الحكومات العربية القادرة مساعدتها للدول الأخرى في مجالات البرامج والكتب والوسائل · وتتبادل الأبحاث والمؤلفات والمطبوعات الجامعية على أوسع نطاق ، وخاصة المتون الأساسية ، والعناية بنشر البيانات عنها للتعريف بها ·

٤ ـ العناية بتدريس اللغة الأجنبية وخاصة في المرحلتين الثانوية والعالية ، والحث عليها، وبما لا يضير تعليم اللغة العربية ويحقق المردود النافع من تدريس اللغات الأجنبية ·

٥ ـ دعوة المنظمة العربية لدراسة ظواهر الضعف في طرائق تعليم اللغة العربية واستعمالها ، واتخاذ جملة الوسائل التي تساعد على معالجة هذه الظواهر معالجة ناجعة في مختلف جوانب الحياة ومراحل التدريس ·

٦ ـ استعمال اللغة العربية السليمة في مؤسسات التعليم وفي المؤسسات الخاصة والعامة، وتخص وسائل الاعلام بالذكر لما لهذه المؤسسات من تأثير ·

٧ ـ الاهتمام بالتراث العربي العلمي الى جانب الاهتمام بالتراث الأدبي والمساعدة على تحقيق نصوصه ونشرها على أفضل وجوه النشر ٠

٨ ـ تنشيط التأليف باللغة العربية والترجمة اليها واتخاذ كل المشجعات لتحقيق ذلك ٠

٩ ـ تشجيع تبادل الأساتذة والطلاب على أوسع نطاق بين الجامعات العربية لتحقيق اشاعة تبادل الخبرات في مجال التعريب وتنميته ٠

★ ★ ★

□ المركز العربي للتعريب والترجمة والتاليف والنشر :

يوصي المؤتمر بما يلي :

١ ـ الموافقة على استضافة دولة الامارات العربية المتحدة للمركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر وتفويض السيد المدير العام للمنظمة بالاتصال بالمسؤولين في دولة الامارات لتحديد متطلبات انشاء هذا المركز ٠

٢ ـ تقديم الشكر لدولة الامارات العربية المتحدة لمبادرتها الى استضافة المركز ٠

٣ ـ احالة دراسة الجدوى الى لجنة متابعة توصيات المؤتمر الثاني لدراستها وتقديمها الى المجلس التنفيذي للمنظمة العربية لاقرار برامج المركز وميزانيته للدورة المالية القادمة ١٩٨٤/١٩٨٥ ٠

□ الهيئة العربية للدراسات العليا والبحث العلمي :

يوصي المؤتمر بما يلي :

١ ـ تنشأ في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هيئة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي تتكون من مجموعة من العلماء والمتخصصين العرب تعمل على تحقيق ما يلي

ـ تنسيق الجهود العربية في مجالات الدراسات العليا والبحث العلمي بالتعاون مع الجامعات ، ومراكز البحث العلمي وتنسيق العمل بقصد تشجيع تكوين ملكات أعضاء هيئة التدريس الجامعي في الوطن العربي وتمكينهم من القيام بالتدريس باللغة العربية ٠

ـ دعم انشاء الدراسات العليا ومراكز البحث العلمي في الجامعات العربية ٠

- اختيار عدد من مراكز البحوث والكليات أو الأقسام المتميزة القائمة في الوطن العربي لتكون نواة لاستقبال الباحثين ومركزاً للتنسيق بين الكليات والأقسام المماثلة ·

- وضع مشروعات البرامج التنفيذية للمهام السابقة وفق الأولويات مع متابعة تنفيذها وتقويمها ·

- دراسة تنفيذ مشروع جامعة عربية للدراسات العليا والبحث العلمي وتقديم تقرير في ذلك للمؤتمر ·

- اقتراح النظام الأساسي للهيئة تقره لجنة المتابعة ·

٢ ـ انشاء وحدة معلومات في المركز العربي لبحوث التعليم العالي تختص بالدراسات العليا والبحث العلمي في الوطن العربي وتتصل بشبكة الوحدات الفرعية المماثلة في الجامعات ومراكز البحوث العربية ·

٣ ـ رصد مبلغ مناسب في ميزانية المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم للدورة المالية ١٩٨٥/٨٤ للشروع في انشاء الهيئة العربية للدراسات العليا والبحث العلمي ·

□ التعاون الثقافي الخارجي :

يوصي المؤتمر بما يأتي :

١ ـ دعوة المنظمة العربية الى تزويد مسؤولي التعليم العالي والجامعي في الدول العربية بالاستراتيجية الشاملة التي تقوم المنظمة بتنفيذها في مجالات التعاون الثقافي والتعليم العالي مع الدول الافريقية والآسيوية وبخاصة التي ترتبط بالتراث الثقافي العربي الاسلامي ·

٢ ـ دعوة المنظمة للقيام بدراسة مسحية حول واقع العلاقات الثقافية بين الدول العربية الافريقية ررصد الجهود العربية القائمة في هذا المجال على الساحة الافريقية والدور الذي تقوم به المؤسسات التعليمية والعلمية في الدول العربية لمعاونة المجتمعات الافريقية ودراستها تمهيداً للتعريف بهذه الجهود على المستوى الافريقي والآسيوي وبمختلف اللغات السائدة في هذه البلدان ·

٣ ـ دعوة الجامعات العربية ومؤسسات التعليم العالي لمعاونة المنظمة العربية في خطتها لافتتاح أو دعم أقسام اللغات العربية والدراسات الاسلامية ومعاهد التربية

بالجامعات الافريقية والآسيوية وذلك بتيسير ايفاد أساتذة اللغة العربية والدراسات الاسلامية وخبراء المناهج من الجامعات العربية الى جامعات تلك الدول ·

٤ ـ التوسع في تقديم المنح الدراسية على المستوى الجامعي والدراسات العليا بالجامعات العربية لأبناء افريقيا وآسيا بهدف تغطية كافة مجالات المعرفة لمواجهة حاجات الدول الافريقية الآسيوية من الأساتذة والاطارات العلمية والفنية وتذليل الصعوبات التي تواجه قبول الطلاب بالنسبة لمعادلة الشهادات وتبسيط اجراءات الالتحاق بالجامعات العربية ·

٥ ـ دعوة الجامعات العربية الى انشاء أقسام للغات والدراسات الافريقية والآسيوية لتكون قاعدة للمعرفة الدقيقة بثقافات هذه الشعوب وحضاراتها ·

٦ ـ دعوة المنظمة والجامعات والمؤسسات التعليمية العربية الى التوسع في تزويد المؤسسات التعليمية الافريقية بالكتب الجامعية والانتاج الفكري ومكتبات علمية مناسبة ومساعدة هذه الهيئات على توفير وسائل طباعة الكتب العربي ونشره ·

٧ ـ دعوة الدول العربية الى تخصيص جزء من اعتمادات المعونة المادية التي تقدمها الى الدول الآسيوية والافريقية للجوانب الثقافية بعامة وللتعليم الجامعي والمنح الدراسية بخاصة ·

٨ ـ مناشدة الدول العربية العمل على تقديم الدعم المادي لصندوق المعونة الفنية بالجامعة العربية وجهاز التعاون الدولي لتنمية الثقافة العربية الاسلامية بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ليقوما بدورهما في مجال التعليم والثقافة وفي الاستراتيجية الموضوعة لهذه المجالات ·

٩ ـ دعوة المنظمة العربية للتعاون مع اتحاد الجامعات العربية واتحاد الجامعات الافريقية لبحث حاجات الجامعات الافريقية و الآسيوية من الأساتذة العرب ، وتأهيل الأساتذة الافريقيين في مجالات الدراسات العليا بمختلف التخصصات والتقدم بمشروع محدد في هذا الصدد الى وزارات التعليم العالي والجامعات العربية للتعاون في تنفيذه ·

وقد نشرنا في هذا العدد البحوث التي كلف أصحابها كتابتها في مجال التعريب وفي العلاقات الثقافية الخارجية لعلاقتها بالتراث العربي كما يظهر ذلك عند تأملها ·

★ ★ ★

دبلومات عليا في تاريخ العلوم العربية

شرع معهد التراث العلمي العربي في حلب يمنح منذ هذا العام الدراسي ١٩٨٣ـ١٩٨٤ دبلومات جديدة في الميادين الآتية :

١ ـ دبلوم الدراسات العليا في تاريخ العلوم الطبية ٠

٢ ـ دبلوم الدراسات العليا في تاريخ العلوم الأساسية ٠

٣ ـ دبلوم الدراسات العليا في تاريخ العلوم التطبيقية ٠

ومدة الدراسة لكل منها سنة واحدة ٠

★ ★ ★

مؤتمر معهد التراث العلمي العربي السنوي الثامن لتاريخ العلوم

سيعقد في جامعة حلب ـ معهد التراث العلمي العربي المؤتمر السنوي الثامن لتاريخ العلوم عند العرب وسيحتفل خلال المؤتمر بمرور ثمانية قرون على ميلاد الطبيب ومؤرخ الطب العربي ابن أبي أصيبعة ، وذلك يومي الأربعاء والخميس ١١ ـ ١٢ نيسان ١٩٨٤ م ٠ ويهدف المؤتمر الى تقديم أبحاث أصيلة لم تنشر سابقاً في موضوعات تاريخ العلوم الأساسية والعلوم الطبية عند العرب ، وذلك تمشياً مع أهداف معهد التراث والجمعية السورية لتاريخ العلوم ، وقد تقدم الكثير بأبحاثهم ، والأمل ورود أبحاث أخرى تتعلق بمواضيع المؤتمر وتساهم في تحقيق أهدافه من حيث ابراز مساهمة الحضارة العربية في اغناء الحضارة الانسانية ٠

وقد عدل تاريخ المؤتمر فأصبح في ٢٥ـ٢٦ نيسان وذلك لتعارضه مع انعقاد الملتقى العلمي العالمي المزمع اقامته في تونس احياء للذكرى الألفية للطبيب العربي القيرواني أحمد بن الجزار ٠

★ ★ ★

☐ صدر عن معهد التراث العلمي العربي في حلب أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب المنعقد في جامعة حلب باشراف المعهد المذكور وكلية الآداب بين ٢٠ ـ ٢١ رجب ١٤٠٢ هـ الموافق (١٣ ـ ١٤ أيار (مايو) ١٩٨١) تحرير الدكتور خالد ماغوط، ومحمد علي خياطة ٠

ع٠ ك٠ ي٠

الندوة العالميّة الثالثة

لتاريخ العلوم عند العرب

التقرير النهائي والتوصيات

تحت رعاية حضرة صاحب السمو أمير دولة الكويت ، استضاف المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الندوة العالمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب ، التي عقدت في فندق شيراتون بالكويت ، في الفترة من السادس من ربيع الأول الى العاشر منه ـ الموافق العاشر الى الرابع عشر من ديسمبر (كانون الأول) ١٩٨٣ ٠

وفي الجلسة الافتتاحية ، في صباح العاشر من ديسمبر ، تحدث الأستاذ عبد العزيز حسين ، رئيس المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، وزير الدولة لشؤون مجلس الوزراء ، نيابة عن حضرة صاحب السمو أمير الكويت ، مشيداً بهذه اللفتة الكريمة من سموه عندما تفضل فشمل هذه الندوة برعايته ، جرياً على عادة سموه في رعاية العلم والعلماء ٠ وقد أبرز في كلمته أهمية سبر أغوار التراث العلمي العربي ، واستكشاف كنوزه ، والتعرف الى تأثيره في المسيرة العالمية في العلم والمعرفة كما بين أن دور الفكر العربي في مسيرة الحضارة قد غمط حقه ان لم يكن قد استلب أوضاع في غمار التحولات السريعة ، التي أخفيت أو سترت فيها الكثير من الحقائق المتعلقة بالاسهام العالمي للفكر العربي والاسلامي ، فيما حققه الانسان من خطوات في شتى ميادين المعرفة ٠

ثم تكلم الأستاذ الدكتور محمد علي حورية ، رئيس جامعة حلب ، فاستعرض نشأة معهد التراث العلمي العربي في جامعة حلب ، لكي يربط الماضي القديم بالحاضر الجديد ، ودعا الى ضرورة تجديد الحياة العربية مع الاحتفاظ بالشخصية العربية بقيمها ومقوماتها الأصيلة ، كما نوه بجهود الجمهورية العربية السورية الشقيقة في مجالات خدمة العلم والتعليم ٠ كما أشاد بالتعاون العلمي بين المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، بدولة الكويت ـ ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، وهو التعاون الذي تجيء هذه الندوة ثمرة من ثماره ٠

ثم أعقبه الأستاذ الدكتور خالد ماغوط، مدير معهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ، فاستعرض أهداف ومرامي الندوات العالمية الدورية ، التي تعقد لدراسة تاريخ العلوم عند العرب ، مؤكداً على أهمية دراسة التاريخ العلمي المجيد ، لأمتنا العربية ، لأننا أقدر على فهم مصادره ، وتقويمها التقويم الصحيح ، من آخرين قد تؤثر فيهم عوامل شتى تدفعهم الى التقليل من أهمية تراثنا • وذكر في كلمته بعض المنجزات العلمية لمعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب •

ثم تلاه متحدثاً باسم المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدكتور خالدعبدالكريم مدير معهد المخطوطات العربية ، فنقل الى المجتمعين تحيات المدير العام للمنظمة ، مؤكداً على دعم المنظمة لمثل هذه اللقاءات العلمية المفيدة ، ومشيداً بالدور الكبير الذي قام به المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ومعهد التراث العلمي العربي – في الاعداد لهذه الندوة وتنظيمها •

وفي ختام الجلسة الافتتاحية تحدث الدكتور عبد الله يوسف الغنيم ، مستشار التراث العربي بالمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، فعبر عن روح التعاون العلمي بين المؤسستين اللتين نيط بهما الاعداد لهذه الندوة ، وكشف عن أهمية خروج الندوات العالمية لتاريخ العلوم عند العرب من العموم الى الخصوص • اذ اختارت لهذه الندوة الثالثة الموضوع التخصصي الأول المتعلق بعلوم النبات والري والفلاحة ، في جوانبها الأصولية والتطبيقية • وعرض في كلمته جوانب من النشاط العلمي الذي يقوم به قسم التراث العربي في المجلس الوطني ، في مجالات التوثيق والبحوث والنشر ، وعبر عن شكر المجلس الوطني للباحثين ، واللجنة التحضيرية التي تحملت عبء هذه الندوة اعداداً وتخطيطاً ومتابعة ، حتى خرجت على هذا النحو •

ثم قدمت رسالة الجمعية السورية لتاريخ العلوم ، التي تمنت للندوة النجاح والتوفيق، وكلفت الأستاذ الدكتور زهير البابا ليكون ممثلا عنها في هذه الندوة •

★ ★ ★

واستقر الرأي في الجلسة الاجرائية التي عقدت بعد ذلك ، على اختيار الأستاذ الدكتور محمد صفي الدين أبو العز (رئيس اللجنة التحضيرية) مقرراً عاماً للندوة ، كما ووفق على البرنامج الزمني ، وتوزيع البحوث المقدمة على ثماني جلسات ، اختير لكل منها رئيس ومقرر • كما شكلت لجنة لصياغة التقرير الختامي والتوصيات التي يمكن أن تستخلص مما يدور في الجلسات من نقاش وحوار •

وتم الاتفاق على تنظيم محاضرتين عامتين ، في اطار الندوة تتناولان بعض نواحي التراث العلمي العربي •

وامتدت أعمال الندوة على مدى خمسة أيام متتالية ، عرضت خلالها البحوث ، المقدمة للندوة ، وعددها ثلاثة وستون بحثاً ، توزعت على توالي الجلسات ، وقد اتبع في عرض بحوث موضوعات الندوة الثلاثة ، منهاج يسير وفق الانتقال من الأصول العامة ، الى

الدراسة التحليلية للمخطوطات والمصادر القديمة ، الى بعض التطبيقات الاقليمية ، الى ابراز القيمة الاقتصادية ، مما يسر تناول الموضوعات المطروحة ومعالجتها في مسارات واضحة ومحددة ، وهو ما أتاح التوصل الى استخلاص الكثير من النتائج والى اقتراح عدد من التوصيات العلمية المفيدة ، كما ساعد النهج الذي اتبع في المناقشة والحوار ، على اعطاء الفرصة للمشاركين الثمانين جميعاً لاثراء البحوث المقدمة، وتبادل الآراء ووجهات النظر حول العديد من القضايا التراثية • وقد أوضحت البحوث التي عالجت موضوعات الندوة الثلاثة أهمية الاضافات العربية في مجال علم النبات ، سواء من حيث المنهاج العلمي ، أو الدراسات التصنيفية ،أو المقارنة • كما أكدت على الانجازات العربية في مجالي الري والفلاحة ، وهي بهذا ربطت بين معالجة تاريخ العلم العربي ، وتاريخ التكنولوجيا العربية ، وأكدت قيمة الدراسات التراثية وفائدتها وضرورة الخروج بها الى مجالات تطبيق تتواءم مع ظروفنا الحالية ، وما قد يطرأ عليها من تغيير • كما بينت الكثير من بحوث الندوة أن الهدف من دراسة تاريخ علم كالنبات هو دراسة تطور النظرية العلمية ، واسهامات العرب في تأصيلها ، وليس دراسة التاريخ النباتي •

ومن خلال البحوث التي قدمت الى الندوة في جلساتها الثمان ، ومن واقع النقاش العلمي الذي دار حولها ، والتقارير التي أعدها السادة مقررو الجلسات ، والتوصيات التي اقترحها المشاركون ـ خلصت الندوة الى التوصيات التالية :

أولا ـ في مجال علم النبات :

١ ـ تسجيل التوزيع الجغرافي للنبات الطبيعي على ضوء ما ورد في المخطوطات والمطبوعات التي تناولته •

٢ ـ حصر أنواع النباتات غير المعروفة (التي لم تستوعبها المصنفات) في الأوساط النباتية العلمية ، والموجودة في بيئات الوطن العربي ، وتصنيفها تصنيفاً علمياً •

٣ ـ رد المسميات المستخدمة لبعض أنواع النباتات الى أصولها العربية ، واصدار قوائم بهذه التسميات ، يشترك في اعدادها متخصصون من سائر البلاد العربية •

٤ ـ حصر الأنواع النباتية المتشابهة في البلاد العربية ، والتعرف على وضعها التصنيفي ، في اطار علم النبات الحديث ، وعلى مظاهر اختلاف النطق بأسمائها رغم تشابه بيئاتها •

٥ ـ اجراء البحوث الجماعية المتشابكة عند تناول المسميات النباتية ، وتحقيق الالتحام بين علم النبات الأصولي وعلوم اللغة والجغرافيا والتاريخ والآثار ، وعدم التسرع في نحت مسميات عربية للأنواع النباتية بجهود فردية •

٦ ـ تشجيع البحوث التي تستهدف مسح الصورة التوزيعية للنبات القديم لمعرفة التغيرات البيئية ، التي طرأت على الوطن العربي ، تمهيداً لاصدار أطلس نباتي عربي ، يتتبع التوزيع النباتي الجغرافي على مر العصور •

٧ ـ تعميق البحوث والدراسات المتعلقة بالاستخدام النفعي للنباتات العربية ، على ضوء كتابات العلماء العرب في علوم الطب والصيدلة وبعض مجالات الصناعة بعامة والغذائية خاصة ٠

٨ ـ التوصية باصدار المعجم النباتي العربي، لكي يكون حصيلة جهد عربي قومي ، تتضافر فيه جهود علماء متخصصين من سائر البلاد العربية ٠

ثانيا ـ في مجال الري :

١ ـ حصر وتحديد الاضافات العربية التي أسهم بها المهندسون العرب في تعديل وتطوير نظم الارواء ، التي كانت سائدة قبل العصر العربي ، سواء من حيث وسائل الري ، أو طرقه ، أو أساليبه الهندسية والهيدروليكية ٠

٢ ـ دراسة الآثار العربية والاسلامية المتعلقة بنظم الري ، وتشجيع المتخصصين في الآثار والتاريخ والجغرافيا وعلوم المياه على تقويم هذه النظم ، وابراز العطاء العلمي العربي ، مع ضرورة الحفاظ على هذه الآثار في اطار مخططات التنمية العمرانية الحديثة ٠

٣ ـ تشجيع البحوث العلمية التطبيقية ، التي تتوخى الافادة من تقنيات الري القديمة، على النحو الذي لا يحقق فقط استمرار مسيرة التطور الحضاري العربي ، بل يمكن أيضا من تطوير استخدام هذه التقنيات في وقتنا الحالي ٠

٤ ـ اجراء الدراسات والبحوث التي تعالج بالتفصيل نظم الري العربية ، وتقويمها تقويما شموليا ، على اعتبار أنها تمثل تلاؤما بيئيا فذا مع ظروف الجفاف في البيئات الصحراوية ٠

٥ ـ تشجيع البحوث التي يجريها العرب أو غيرهم في مجال تتبع انتشار نظم وتقنيات الري العربية في بعض البقاع خارج الوطن العربي ، من أجل تأكيد وتأصيل الدور العربي في تحقيق الانتشار الحضاري ، سواء كانوا حاملين لهذا الدور ، أو مبدعين فيه ٠

٦ ـ ايلاء الدراسات والبحوث ، الخاصة بالأحكام والضوابط القانونية ، التي نظمتها الشريعة الاسلامية ، لضبط استخدام الماء ، وايجاد أنسب السبل للمحافظة عليه ، والحيلولة دون اهداره ، وتحقيق العدالة في توزيعه ٠

٧ ـ تكليف عدد من العلماء : الأثريين ومهندسي الري ، اعداد مخططات هندسية دقيقة ، لوسائل الري العربية القديمة وتضمينها أطلسا هندسيا للري العربي ٠

٨ ـ توصي الندوة بضرورة ترجمة البحث الخاص بالري بالتنقيط عند ابن العوام ، الى اللغتين الانجليزية والفرنسية ، ونشره في الدوريات العلمية الأجنبية ، تأكيدا لأسبقية العرب في ابتداع هذه التقنية الاروائية ، ودحضا لأية مقولات أخرى ٠

ثالثاً ـ في مجال الفلاحة :

١ ـ تسجيل الصورة التاريخية لنظم الزراعة العربية ، وفقاً للبيئات المختلفة ، ومعرفة مدى الاضافات العربية في هذا المجال ٠

٢ ـ تشجيع البحوث التي تسعى للكشف عن دور العرب في نشر أساليب الزراعة والمحاصيل المختلفة ، خارج البيئات العربية ، مما يمثل اضافة عربية لمسيرة العلم وتطبيقاته ٠

٣ ـ دراسة الأحكام الفقهية التي طبقت في المجتمعات العربية المختلفة ، على امتداد عالم الاسلام ٠ وتمثل أغلبها جانباً مهماً من التطبيقات العملية والعلمية الخاصة بنظم الزراعة ٠

٤ ـ العمل على اصدار كتاب عن التقاويم الزراعية العربية ، مع المقابلة بينها في مختلف البيئات العربية ، ومدى الاستفادة منها في الوقت الحاضر ، لما تمثله من توافق مع الظروف البيئية ٠

٥ ـ توجيه مزيد من الدراسات والبحوث نحو التعرف على جهود العلماء والباحثين العرب القدامى في تحليل الضوابط البيئية والانسانية المؤثرة في الانتاج الزراعي ٠

٦ ـ تشجيع الدراسات والبحوث التي تكشف عن الجوانب المصاحبة للزراعة انتاجاً ، ونقلاً، وتسويقاً ، واستهلاكاً ٠٠٠ الخ والتعرف على جهود الباحثين العرب الأقدمين في تناولها من أجل تجلية أنماط الاقتصاد الزراعي العربي ٠

٧ ـ ايلاء الدراسة المتعلقة بالنظم العربية للملكية الزراعية ، وحيازة الأرض ، عناية خاصة لما لها من ارتباط وثيق بالأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة في عصور مضت ، ولما لها من تأثير على نظم وأنماط الحيازة الحالية ٠

٨ ـ تشجيع الباحثين العرب على اجراء التجارب العملية التي تتوخى احياء الأساليب النافعة التي كان يتبعها العرب في تسميد التربة ، والمحافظة عليها ، ووقاية المحاصيل الزراعية ، ومكافحة آفاتها ، وتنمية الانتاج الحيواني وتطويره ٠

رابعاً ـ توصيات عامة :

للكتب والدراسات ، أبلغ الأثر في الوقوف على التراث العلمي العربي ، والاستفادة منه ٠٠ كما أن التعاون والتواصل في المجالات العلمية يؤصلها ويثريها ٠٠ وفي ضوء ذلك برزت هذه المجموعة من التوصيات العامة ٠

١ ـ ما زالت المخطوطات العلمية العربية في حاجة الى رصد شامل ، من خلال ما تضمه المكتبات في العالم ، وما نصت عليه المصادر القديمة ، وما حوته الفهارس العامة أو أشارت اليه الدوريات ٠ وتوصي الندوة ، أن يتم ذلك ، في اطار أسلوب علمي، تتكاتف فيه الجهود وتتضافر بحيث يتناول هذا الرصد الكتب العلمية الخالصة ، أو ما يدخل في ثنايا المخطوطات والموسوعات ٠

٢ ـ توصي الندوة بالعمل على جمع التراث العلمي العربي ، عن طريق المؤسسات العلمية والأكاديمية ، على أن تتم فهرسته وتصنيفه والتعريف به ، وييسر الانتفاع به للباحثين والدارسين ٠

٣ ـ تدعو الندوة الى صدور فهرس جامع لما تم طبعه من تراث علمي ، على أن يوجد سبيل يجمع الجهود في هذا المجال ويضمن الشمولية ، ويصون الجهود من التكرار والتبديد ٠

٤ ـ تحث الندوة المؤسسات المسئولة عن نشر التراث ، أن تعطي الجانب العلمي حظه من الاهتمام ، وتقوم على نشر المخطوطات المحققة في مجالات العلوم العربية ٠

٥ ـ توصي اللجنة بالاتجاه الى اعادة طبع الكتب التراثية في مجال العلوم ، وبخاصة ماهو منها في حكم النادر ، أو ما وجدت له مخطوطات جديدة ، تضيف اليه ، أو تقوم نصه ٠

٦ ـ توصي اللجنة المؤسسات العلمية والأكاديمية ، أن تهتم بمستوى التحقيق للكتب التراثية من حيث الأمانة والاتقان والمقدرة العلمية ، على أن يوازي ذلك مستوى طباعي لائق ، من حيث الحرف ، ونوع الورق ، وحسن التنظيم ٠

٧ ـ الاهتمام البالغ بفهرسة الكتب التراثية العلمية ، فهرسة تكشف عن محتواها ، وتضيء جوانبها ، وتيسر الوصول الى المعلومة في دقة ووضوح ٠ على أن يتم الانتقال ـ حسب خطة مدروسة ـ من فهرسة كتاب واحد ، الى فهرسة شاملة ـ ما أمكن ـ لهذا التراث العلمي ٠

٨ ـ الاهتمام بالترجمة لخدمة التراث العلمي العربي ، سواء الترجمة الى العربية أو منها الى اللغات الأجنبية الحية ، لتحقيق الاستفادة من جهود كبيرة أصيلة غير عربية ، وللتنويه بقيمة هذا التراث عالمياً ٠

٩ ـ حث المسئولين عن التعليم الجامعي وما في مستواه على الاهتمام بالتراث العلمي العربي ، فتخصص له مقررات في الكليات ذوات العلاقة ، على أن يولى الأساتذة الجانب التراثي ما هو له أهل من الدراسة ، ويعرفوا طلابهم به وبقيمته ، ويجعلوا له نصيباً من بحوثهم ٠

١٠ـ دعوة وسائل الاعلام في الدول العربية الى الاهتمام بقضايا التراث العربي ، وابراز الاسهامات التي أسدتها الحضارة العربية للحضارة الانسانية ٠

١١ـ الاستفادة ، بوعي وبصيرة ، من الأساليب الحديثة كالحاسبات (الكمبيوتر) في حفظ التراث وتخزينه ، والاستفادة منه في استرجاع المعلومات ، حسب خطط مدروسة بأناة ٠

١٢ـ التواصل والتعاون من أنجح السبل في خدمة التراث العربي ، وتدعو الندوة الى :

أ ـ دراسة السبل الفعالة لتحقق هذا التواصل ، والالتزام به ٠

ب ـ اعداد وتوزيع قوائم بأسماء المؤسسات العلمية والمهتمة بالتراث العربي ٠

جـ ـ التعريف ـ أولا بأول ـ بالجهود العلمية من دراسات ومشروعات ومطبوعات وندوات ٠٠٠ الخ في كل من هذه المراكز ٠

★ ★ ★

هذا ، وقد أجمع الحضور على توجيه برقية شكر وامتنان لحضرة صاحب السمو أمير دولة الكويت ، لما تفضل به من كريم رعايته للندوة وعلمائها ، ولما لاقوه من الحفاوة البالغة والكرم الواسع ٠

كما أجمعوا على توجيه برقية شكر وتقدير الى حضرة صاحب السمو الشيخ سعد العبد الله الصباح ولي العهد ورئيس مجلس الوزراء لما تبذله حكومة الكويت من جهود لخدمة العلم ، ولما يسرته للمشاركين في الندوة من امكانات ورعاية كريمة ٠

واتفقوا على توجيه برقية شكر للأستاذ عبد العزيز حسين رئيس المجلس الوطني ووزير الدولة لشؤون مجلس الوزراء ، لاحتضانه هذه الندوة بكل ما تطلبته من تخطيط وتنظيم ، حتى استوت على النحو الذي تمت به ٠

واستقر الرأي على أن تعقد الندوة العالمية الرابعة لتاريخ العلوم عند العرب في موعدها الدوري ، أي بعد أربع سنوات ، حيث تعقد ان شاء الله في ١٤٠٨ للهجرة ـ ١٩٨٧ م. ويترك لمعهد التراث العلمي العربي التابع لجامعة حلب تحديد مكانها والموضوع الذي تتناوله ٠

★ ★ ★

المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق
ستون عاماً في خدمة التراث العربي

بعد التطور الذي قطعته دراسة اللغة العربية والتراث العربي لدى الفرنسيين منذ عدة قرون ، برزت أهمية الاتصال اتصالا مباشراً بالثقافة العربية ، فانشىء معهد للدراسات العربية عام ١٩٢٢ واختيرت دمشق مقراً له ٠ وكان اسمه في ذلك الحين : المعهد العلمي الفرنسي للفنون والآثار الاسلامية ٠

وكان اهتمامه في البداية متجهاً الى دراسة واحياء الصناعات اليدوية والى عمليات التنقيب عن الآثار والى البحث في التراث الشعبي ٠

وفي عام ١٩٢٨ أنشىء معهد علمي خاص بالمستعربين ما لبث أن ألحق بالمعهد عام ١٩٣٥ وأصبح القسمان مؤسسة واحدة عُرفت آنذاك باسم المعهد العلمي الفرنسي بدمشق • وشملت أعماله مختلف جوانب الحضارة في سورية ، من آثار ترجع الى مختلف العصور وآداب ولغويات وتاريخ • ويبدو هذا التنوع في البحوث والمقالات التي نشرها المعهد والتي تناولت المدن والمساجد والحمامات والمزارات والنقوش والمسكوكات•

وفي عام ١٩٤١ عاد المعهد وحصر اهتمامه في مجال الدراسات العربية والاسلامية ، فاقتضى ذلك ادخال تعديل على اسمه حيث غدا : المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية بدمشق •

وبذلك تخلى المعهد عن دراسة آثارما قبل الاسلام للمعهد الفرنسي للآثار الذي أنشىء في بيروت وقتئذ •

ولقد قام المعهد اضافة الى بحوثه السابقة بتحقيق عدد من النصوص التاريخية التي تتضمن وصف مخططات المدن الشامية وتاريخ بلاد الشام ، كما قام بنشر النصوص وترجمة بعضها الى الفرنسية بهدف وضعها في متناول الباحثين في الغرب •

كما جرى تحقيق النصوص الأدبية ونشرها وصدرت دراسات تتناول مختلف المجالات والعصور فشملت عصر النهضة والأدب الحديث • ويعتبر هذا سابقة رائدة بالنسبة لما سار عليه المستعربون الأوربيون بوجه عام ؛ اذ كان اهتمام معظمهم مقتصراً على العصر الوسيط ويتجاهل كل ما هو حديث •

ولما كانت خطة التحقيق والدراسات في المعهد تنزع منذ البدء الى الشمول والاحاطة بكل ما له صلة بالثقافة العربية ـ الاسلامية ، فقد شملت أعماله التيارات الفكرية ودراسات الفقه وعلم الكلام والتصوف والفلسفة ، كما شملت علوم اللسانيات والاجتماع •

وجدير بالذكر أن تخلي المعهد عن دراسة آثار ما قبل الاسلام لمعهد بيروت لا يعني تخليه عن دراسة الآثار الاسلامية التي ظل يوليها اهتمامه • فجرت بين الأعوام ١٩٧١ ـ ١٩٧٥ أعمال تنقيب في موقع بالس ـ مسكنه • ثم تشكلت عام ١٩٧٦ بعثة أثرية مشتركة بين المعهد وبين المديرية العامة للآثار والمتاحف في سورية وقامت بسلسلة من أعمال التنقيب في موقعي الرحبة والميادين ما زالت مستمرة حتى الآن •

وتلبية لطلب من المديرية العامة للآثار والمتاحف شكّل المعهد عام ١٩٧٩ طاقماً علمياً مهمته مسح قسم من مدينة دمشق القديمة بهدف وضع خريطة أثرية تفصيلية لها • كما يقوم هذا الطاقم الآن بترميم منزل قديم من منازل دمشق يدعى (بيت نظام) •

ومنذ تأسيسه وضع المعهد لنفسه هدفاً يطمح الى أن تبلغ دراساته وأعماله أقصى ما يمكن من الكمال وأن يحقق أكبر قدر من التعاون بين الباحثين العرب والفرنسيين وذلك بقصد الوصول الى معرفة صحيحة بجوانب ثقافة وحضارة البلاد العربية والاسلامية ثم تعريف العالم بها ، للوصول الى تفاعل مثمر بين الحضارتين العربية والأوروبية •

وجدير بالذكر أيضـا أن المعهد ينشـر ما توصل اليه أعضاؤه في نشرة حولية تدعى : النشرة السنوية للدراسات الشرقية • ولقـد صدر منها حتى الآن ثلاثة وثلاثون جـزءا • هذا بالاضافة الى مجموعة من الكتب تنشر بين حين وأخر ، تجاوز عددها حتى الآن المئة • ويحتوي العدد الثلاثون من النشرة السنوية للدراسات الشرقية الذي صدر عـام ١٩٧٧ على فهرس بالمقـالات والكتب التي نشرهـا المعهد منذ تأسيسه •

ونذكر أن هناك الآن ستة كتب قيـد الطبع ، وهي كلهـا كتب جـديدة تتنـاول موضوعات مختلفة ، أما العدد الأخير من النشرة السنوية الذي صدر مؤخرأ فانه يشتمل على دراسات متنوعة ، نشـير الى اثنتين منهـا : أولاها مخطوطة عربية هي عبارة عن القسـم الأخير من تاريخ ابن شـداد في وصف حـلب وأعمالها • والثانية مخطوطة قديمة تحتوي على ذكر الزلازل التي أصابت سورية ولبنان خلال القرنين السابع عشر والثامن عشـر • ولقد جرى تحقيق المخطوطتين على يد باحثين يعمل أحدهما في المعهد ويعمل الثاني في المجمع العلمي العـربي بدمشق • وهمـا تُنشران لأول مـرة •

ونذكر فيما يلي بيانا بالكتب التي نشرها المعهد باللغة العربية منذ تأسيسه •

٢٧ـ **محمد أسعد طلس** ـ ثمار المقاصـد في ذكر المساجد ليوسف بن عبد الهادي •

٢٨ـ **ابراهيم كيـلاني** ـ أوج التحـري عن حيثية أبي العلاء ليوسف البديعي •

٢٩ـ٣٠ـ٣١ـ **سامي الدهـان** ـ ديوان أبي فراس الحمداني (ج ١ ، ٢ ، ٣) •

٣٧ـ **الشيخ عبد القادر المغربي** ـ تائية عامر بن عامر البصري •

٣٨ـ **سامي الدهان** ـ كتاب في السياسة للوزير أبي القاسم المغربي •

٣٩ـ **يوسف العش** ـ تقييـد العلم للخطيـب البغدادي •

٤٠ـ **صلاح الدين المنجد** ـ كتاب وقف القاضي عثمان بن أسعد بن المنجا الحنبلي •

٤٧ـ **هنري لاووست وسامي الدهان** ـ كتاب الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب البغدادي.

٤٨ـ **سامي الدهان** ـ زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم •
(ج ١ : ١ هـ ـ ٤٥٧ هـ) •

٥٠ـ **ابراهيم الكيلاني** ـ ثلاث رسائل لأبي حيان التوحيدي •

٥٤ـ **عباس العزّاوي** ـ كتاب سمط الحقـائق في عقائد الاسماعيلية لعلي بن حنظلة •

٥٥ـ **جانين سورديل ـ طومين** ـ كتاب الاشارات الى معرفة الزيارات للهروي •

٥٦ـ **دومينيك سورديل** ـ الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لعز الدين بن شداد.

٥٩ـ **سامي الدهان** ـ زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم •
(ج ٢ : ٤٥٨ هـ ـ ٥٦٩ هـ) •

٦١ـ **شارل بلاّ** ـ كتاب التربيع والتدوير للجاحظ .

٦٢ـ **عارف تامر** ـ رسالة اسماعيلية واحدة القصيدة الصورية لمحمد بن علي بن حسن الصوري .

٦٣ـ **سامي الدهان** ـ الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لابن شداد .

٦٨ـ **محمد وحيد ميرزا** ـ كتاب الاقتصار للقاضي النعمان بن محمد المغربي .

٧٠ـ **هنري لاووست** ـ كتاب الشرح والابانة على أصول السنة والديانة لابن بطة العكبري.

٧٧ـ **سامي الدهان** ـ الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة لابن شداد ـ تاريخ لبنان والاردن وفلسطين .

٨٠ـ **موفق الدين بن قدامة المقدسي** ـ كتاب التوابين ـ عني بنشره جورج المقدسي .

٨٢ـ **أرطاميدورس الأفسسي** ـ كتات تعبير الرؤيا ، نقله من اليونانية الى العربية حنين ابن اسحاق ـ عني بنشره وتحقيقه توفيق فهد .

٨٣ـ **أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري** ـ كتاب المعتمد في أصول الفقه ، اعتنى بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله .

٩٠ـ **أنطوان بودولا موت** ـ ذكر فضيلة الرمي وأوصافه .

٩١ـ **سامي الدهان** ـ زبدة الحلب من تاريخ حلب لابن العديم

(ج ٣ : ٥٦٩ هـ ـ ٦٤١ هـ) .

٩٣ـ **عمر السعيدي** ـ كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق . (ج ١) .

٩٤ـ **عمر سعيدي** ـ كتاب العيون والحدائق في أخبار الحقائق (ج ٢) .

٩٨ـ **سوبلة** ـ تالي كتاب وفيات الأعيان لابن الصقاعي .

١٠١ـ **عدنان درويش** ـ تاريخ ابن قاضي شهبة .

ومما يستحق التنويه أن المعهد يضم مكتبة تحتوي على ما يزيد على /٣٥٠٠٠/ مصنف و /٣٠٠/ دورية في اللغة العربية ولغات أوروبية وشرقية متعددة . ويُعد بعض ما تضمه هذه المكتبة من الكتب والدوريات نادر الوجود في العالم .

□ ■ □

بريد المجلة

السيد رئيس تحرير مجلة التراث العربي ـ دمشق

أطيب التحية ٠

وأبدأ فأشكر لكم جهودكم الموفقة في خدمة التراث ، وأرجو لكم اطراد التوفيق والنجاح ٠

لاح لي ، وأنا أطالع العدد المزدوج (١١ ـ ١٢) من مجلة التراث العربي أن أعقّب بكلمة صغيرة على خبر نشر في العدد المذكور :

ـ ذكر السيد مروان عطية (ص ٣٠٤) أن مجلة التراث أشارت في عددها العاشر (ص ٢٣٠) الى كتاب (شعر ابن ميادة) الذي أصدره مجمع اللغة العربية بدمشق ٠ ثم أضاف : « وحبذا لو ذكر أن شعره قد قام بجمعه وطبعه طبعة سابقة في الموصل الأستاذ محمد نايف الدليمي ، وطبعه في مطبعة الجمهور بالموصل عام ١٩٧٠ م ، في ١٧٤ صفحة ، فكان الدليمي السابق المتقدم الرائد » ٠

ـ وقد نشر مثل ذلك في نشرة أخبار التراث العربي التي يصدرها معهد المخطوطات العربية بالكويت (العدد السابع ، ص ٢٩) ٠

★ ★ ★

حمدتُ للمجلتين المذكورتين آنفاً ماأشارتا اليه ، ذلك بأن أول واجبات الباحث والمحقق والدارس أن يعرض ما قام به سابقوه ، ليضم الى جهودهم شيئاً جديداً ، ولا يجوز أن نغفل جهود الآخرين ونغمطهم حقوقهم ونطمس أعمالهم ، فذلك باب من أبواب الجهل والسفه ٠ ولكني خشيت أن يتبادر الى ذهن القارىء المتعجل من مثل هذا التعليق أن مجمع اللغة العربية الذي نشر الكتاب قد سها عن الاشارة الى ذلك ، على حين قد أوضح ذلك وبيّنه في مطلع الكتاب ٠ قال :

« كان ديوان ابن ميادة (الرماح بن ابردالمرّي) من الدواوين التي عدت عليها يد الزمان فأضاعتها ، وقد تضاءل الأمل في العثور عليه ، ولم يبق أمام الباحثين الا أن يجمعوا أشعاره المتناثرة في بطون الكتب ، حتى تُسعد الأيام في الظفر بنسخة منه ٠

ولعل أول من تصدى لجمع أشعار ابن ميادة في العصر الحاضر الأستاذ محمد نايف الدليمي ٠ وصدر كتابه (شعر ابن ميادة) عام ١٩٧٠ م (مطبعة الجمهور ـ الموصل) ، فكان له فضل المتقدم الرائد ٠ ثم قام الأستاذ حنا جميل حداد بجمع ثان لشعر ابن ميادة أفاد فيه من الجمع الأول ليضيف اليه جديداً وتجويداً ٠٠٠٠ » ٠

ـ كنت أتمنى أن يتضمن التعليقان المذكوران الاشارة الى أن مجمع اللغة العربية قد ذكر الجمع الأول الذي قام به الأستاذ الدليمي ، وأن ماقام به الأستاذ حنا هو الجمع الثاني ، لنأمن أن يهم قارىء ، أو يؤتى من سوء فهم العبارة ٠

أعود فاقدم لكم التهنئة لما تبذلون حتى تبدو مجلة التراث العربي في حلتها القشيبة ٠ والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته ٠

الرابع من محرم ١٤٠٤ هـ — دمشق

العاشر من تشرين الأول ١٩٨٣ — الدكتور شاكر الفحام

* * *

حول تفسير بيت

في عدد (التراث) المزدوج ١١و١٢ كلمة وردت في (بريد المجلة) لفتت انتباهي واستوقفتني طويلا ٠ لفتت انتباهي لأن كاتبها أخي الأستاذ (عبد المعين الملوحي) ، وأنا أعرف الجد والحصافة في كل ما يكتبه ٠ واستوقفتني لافصاحها عن خلة طيبة مما خبرته من خلاله ، تلك هي اعترافه بالخطأ ، اذا وقع فيه ، ورجوعه عنه الى الصواب حين يبدو له وجهه المبين ٠

واذ أن لهذه الكلمة قصة ، لي فيها رأي ـ كقارىء ـ ، فقد كان لا بد لي من تلخيصها ليكون قارىء كلمتي هذه على بينة مما أقول :

في العدد السابع من المجلة نشر أخي الأستاذ عبد المعين شرحاً لمجموعة ضخمة من الأبيات تعرف باسم (نظم اللآل في الحكم والأمثال) كان بينها البيت التالي :

وجدت أقل الناس عقلا اذا انتشى — أشفَّهمو عقلا اذا كان صاحيا

والبيت غفل غير معزو الى قائل ولا مردود الى زمن ، شأن الأبيات المشروحة كلها ٠ فقال في تفسيره :

« أقل الناس عقلا اذا سكر ، أكثرهم عقلا اذا صحا » ٠

ويصدر العدد التاسع من المجلة ، فاذا فيه رسالة من المهندس السيد (نزار السباعي) المقيم في (دبي ـ الامارات العربية) يقول فيها : انه يحفظ لأبي نواس ، من ديوانه ، ثلاثة الأبيات التالية :

أرى الخمر تربى في العقول فتنتضي — كوامن أخلاق تثير الدواهيا

تزيد سفيه القوم فضل سفاهة — وتترك أخلاق الكرام كما هيا

وجدت أقل الناس عقلا اذا انتشى — أقلهمو عقلا اذا كان صاحيا

ويقارن البيت الثالث بالبيت الذي شرحه الأستاذ الملوحي ، فيجد اختلافاً في المعنى مع تغيير كلمة واحدة هي (أشفهم بأقلهم) • فيحاول أن يدفع عن أبي نواس ـ وهو ما هو ـ تهمة سرقة البيت بكامله مع تغيير كلمة واحدة ، ويقرر (أن المعنى في بيت النواسي أشرف من المعنى الذي ساقه بيت المجلة) وأن أبياته الثلاثة هذه تفيد (أن الخمر تزيد في العقل كما تزيد في السفه فهي ـ محرضة) ثم يسأل الأستاذ الملوحي (أن يوضح هذا الأمر ويرجح احدى الروايتين) مع اعتقاده (أن الخمر ، على خلاف الروايتين ، تغتال العقل وتزيد في السفه) •

فيكون جواب أخي (أبي منقذ) تلك الكلمة ، في العدد المزدوج ، التي لفتت انتباهي واستوقفتني ، وفيها يقر بأنه أخطأ في تفسير البيت ـ بعد أن وجد الأبيات التي أوردها السيد نزار ، بنصها الكامل في ديوان أبي نواس ـ ويقول : ان الذي أدخل عليه الوهم في ذلك التفسير كون مادة (شف) من الأضداد ، فهي تفيد الزيادة والنقصان • ويستشهد على ذلك بما ورد حولها في معجمي (القاموس المحيط) و (لسان العرب) •

وأنا أحب أن أضع خطاً تحت الفقرتين الأخيرتين مما نقله عن (لسان العرب) :

١ ـ فلان أشفّ من فلان أي أكبر منه قليلا •

٢ ـ أشفّ عليه فضله في الحسن وفاقه •

تلك هي القصة واليك رأيي فيها ـ كقارىء ـ :

أولا ـ ان أخي (أبا منقذ) لم يكن مخطئاً في تفسيره للبيت الوارد في (نظم اللآل ••) • ذلك أن البيت (غفل) كما أسلفت ، وأن الرأي الأكثر شيوعاً في الخمرة أنها تؤثر في العقل فتفسده أو ـ تغتاله ـ كما يقول الأخ نزار ، أو هي ـ تغطيه ـ كما تقول معجمات اللغة • فكان طبيعياً أن يختار معنى الزيادة والاكثار ، من بين معاني مادة (شف) المتضادة ، وكيف لا يفعل وبين يديه الفقرتان اللتان وضعت تحتهما خطاً فيما قدمت ، وأولاهما تقول صراحة ان صيغة (أشف) التفضيلية تفيد الزيادة ـ ولو قليلا ـ ، وان الفعل (أشف) يفيد الفضل والتفوق في الحسن ؟؟ •

ثانياً ـ ان اتهام النواسي بالسرقة هنا غير وارد ـ على الرغم مما هو مشهور عنه من سطوه ، جهاراً نهاراً وعلانية على معاني بعض معاصريه من الشعراء ، ولا سيما

ما يتعلق منها بالخمرة ـ ، فالبيت الوارد في ديوانه هوله حتماً لانسجامه التام مع البيتين المتقدمين عليه ٠

ثالثاً ـ يبقى السؤال عن البيت الوارد في المجلة ، المطابق للبيت الثالث من أبيات أبي نواس خلا كلمة واحدة ، ما شأنه؟ أهو رواية ثانية لبيت النواسي أم هو مسروق منه ؟؟ قد يقال شيء من هذا القبيل ، ولكني أرجح ، بل أجزم ، أنه يدخل في صميم (باب النقائض) ٠ فأبيات أبي نواس الثلاثة تفيد أن الخمرة لا تؤثر في عقل شاربها وانما هي مجرد (كاشف) لأخلاقه ٠ انها (تنتضي كوامن الأخلاق) أي تستلها كما يستل السيف من غمده ، وحين تكون تلك الأخلاق (سفيهة) فان كشفها ينضحها اذ يبدي (كوامنها) الخبيئة المستورة فيزيد في (سفاهتها) أما الأخلاق الكريمة ـ وهذه ليس فيها خبيء مستور ، على الأعم الأغلب ـ فان الخمرة لا تؤثر فيها اطلاقاً بل (تتركها كما هي) دون زيادة ولا نقصان ٠

ذلك هو رأي النواسي في تأثير الخمرة وان له أبياتاً غير هذه تحمل نفس الفكرة ٠ ولعل (عنترة) يشاركه هذا الرأي حين يتحدث عن (شربه) و (صحوه) في معلقته الشهيرة ٠

غير أن هناك ناساً آخرين يرون الرأي الأكثر اشتهاراً ، وهو أن الخمرة (تغتال) العقل وتفسده ، وكأني بواحد من هؤلاء أراد أن يرد على النواسي رأيه ـ أن ينقضه ـ فاختار أقرب طريق الى ذلك اذ أخذ بيته كاملا ووضع فيه كلمة (أشفهم) أي أكبرهم أو أفضلهم مكان كلمة (أقلهم) فعكس المعنى أو نقضه وهذا كل قصده ٠

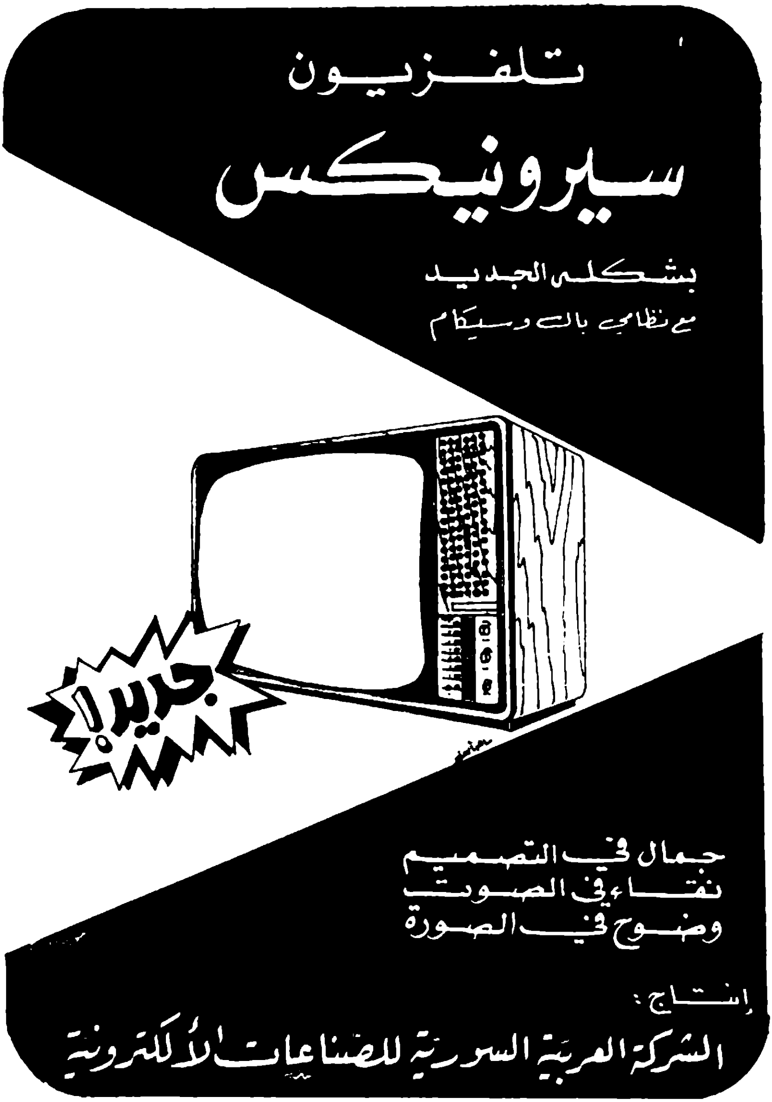
هذا هو رأيي في هذه القصة ـ كقارىء ـ وما أدعي له العصمة من الخطأ ، فانها مما استأثر به ذو الجلال والكمال ٠

حمص : **رضا صافي**

تصحيح

لا شيء أصعب على المبين من أن يجد خطأ مطبعياً يعتور ما يكتب ، اذ كان كل ما يكتب يصدر عن معين قلبه الثر ٠ وقد أرسل الينا الأديب الكبير الأستاذ رضا صافي ينوه بدقة الطبع على وجه العموم ولكنه أشار الى ثلاثة أخطاء مطبعية تسللت الى مسرحيته المنشورة في العدد السابق هي :

سطر	صفحة	خطأ	تصحيح
٦	٢٩١	عبسا	**عبس**
١١	٢٩٢	لا تخشى	**لا تخش**
٢٥	٢٩٨	يا امرأه	**يا امرأة عمّ**



تلفزيون
سيرونيكس
بشكله الجديد
مع نظامي بال وسيكام
جديد!
جمال في التصميم
نقاء في الصوت
وضوح في الصورة
إنتاج:
الشركة العربية السورية للصناعات الالكترونية